Informes de Investigación

Exclusión y subalternidad de los urus del lago Poopó

Discriminación en la relación mayorías y minorías étnicas

Sigrid Zdenka de la Barra Saavedra
Guillermo Marcelo Lara Barrientos
René Oscar Coca Cruz

Exclusión y subalternidad de los urus del lago Poopó

Discriminación en la relación mayorías y minorías étnicas

Exclusión y subalternidad de los urus del lago Poopó

Discriminación en la relación mayorías y minorías étnicas

Sigrid Zdenka de la Barra Saavedra
Guillermo Marcelo Lara Barrientos
René Oscar Coca Cruz

PIEB
Programa de Investigación Estratégica en Bolivia

La Paz, 2011

Esta publicación cuenta con el auspicio de la Embajada del Reino de los Países Bajos.

De la Barra Saavedra, Sigrid Zdenka
Exclusión y subalternidad de los urus del lago Poopó. Discriminación en la relación mayorías y minorías étnicas / Sigrid Zdenka de la Barra Saavedra; Guillermo Marcelo Lara Barrientos; René Oscar Coca Cruz. – La Paz, 2011.
182 p. ; cuads.: 23 cm. -- (Serie Informes de Investigación PIEB)

D.L. : 4-1-2270-11
ISBN: 978-99954-57-18-1 : Encuadernado

RACISMO / DISCRIMINACIÓN / EXCLUSIÓN / NACIÓN ORIGINARIA URU / PUEBLO URU / PUEBLOS INDÍGENAS / POBLACIÓN INDÍGENA / GRUPOS INDÍGENAS / IDENTIDAD CULTURAL / EXCLUSIÓN SOCIAL / EXCLUSIÓN POLÍTICA / PUEBLO DISCRIMINADO / MINORÍA ÉTNICA / DEPENDENCIA POLÍTICA / DEPENDENCIA ADMINISTRATIVA / PARTICIPACIÓN POLÍTICA / PARTICIPACIÓN SOCIAL / TOMA DE DECISIONES / COLONIALIDAD DEL PODER / COLONIALISMO INTERNO / JERARQUÍAS ÉTNICAS / DIFERENCIA CULTURAL / DIFERENCIA RACIAL / ORURO / LLAPALLAPANI / PUÑAKA / VILAÑIQUE
1. título 2. serie

El contenido del presente trabajo es de entera responsabilidad de los autores.

D.R. © Fundación PIEB, noviembre de 2011
Edificio Fortaleza. Piso 6. Oficina 601
Avenida Arce 2799, esquina calle Cordero
Teléfonos: 2432582 – 2431866
Fax: 2435235
Correo electrónico: fundacion@pieb.org
Página web: www.pieb.org / www.pieb.com.bo
Casilla 12668
La Paz – Bolivia

Edición: Beatriz Cajías
Diseño gráfico de cubierta: PIEB
Diagramación: Marco Alberto Guerra
Fotografías interiores: Equipo de Investigación
Impresión:

Impreso en Bolivia
Printed in Bolivia

Índice

Presentación IX

Introducción 1

CAPÍTULO I
Aproximación teórica para el análisis del tema 13
1. Aproximaciones sobre el concepto de racismo 13
   1.1. Racismo estructural 14
   1.2. Racismo entre indígenas en Bolivia 16
2. Diferencias entre indígenas como un hecho colonial 19
   2.1. Diferenciación colonial de los indígenas 19
   2.2. Experiencias políticas indígenas diferentes 20
3. Realidad y coyuntura boliviana: una aproximación al contexto donde se inserta la investigación 23

CAPÍTULO II
Una discriminación histórica 31
1. Los urus ¿gente del agua? 31
2. Experiencia colonial y doble subalternidad de los urus 33
3. Un pueblo olvidado: los urus en la república 38
4. Memorias de un olvido: salida del lago 43
5. La experiencia uru en su integración a la nación 47
6. Los urus: entre el multiculturalismo neoliberal y el Estado Plurinacional 50

CAPÍTULO III

Dinámica interna de los urus del lago Poopó 55
1. Los asentamientos urus del lago Poopó 55
   1.1. Urus de Puñaka 55
   1.2. Urus de Vilañique 63
   1.3. Urus de Llapallapani 71
2. Unidad étnica e integración social 78
   2.1. Identidad y pertenencia étnica 78
   2.2. Integración social 82
3. La experiencia política uru 89
   3.1. Organización política y sistema de autoridades desde la historia 89
   3.2. Estructura actual de autoridades 93

CAPÍTULO IV

Discriminación en la relación urus-aymaras 101
1. Los vecinos de los urus 101
2. Los urus en la percepción de sus vecinos 105
   2.1. Características raciales 106
   2.2. Características culturales 108
   2.3. Características de la personalidad uru 109
   2.4. Características socio-económicas 110
   2.5. Características político-organizativas 111
3. Jerarquías y discriminación 114
   3.1. Jerarquías sociales y étnicas en la región 114
   3.2. Reproduciendo un racismo estructural 116

CAPÍTULO V

Participación y exclusión política 119
1. Participación, exclusión y subalternidad en el ámbito municipal 119
   1.1. Municipio de Poopó (urus de Puñaka) 120
   1.2. Municipio de Challapata (urus de Vilañique) 123
   1.3. Municipio de Huari (urus de Llapallapani) 126
2. Experiencias de discriminación y exclusión en el ejercicio de la autoridad 130
3. Relación chipayas/urus del lago: otro ejemplo de exclusión y subalternidad política 133
   3.1. Algunos antecedentes preliminares 134

3.2. Primer escenario: la Nación Originaria Uru (NOU) 136
3.3. Segundo escenario: la Circunscripción Especial Indígena Uru 139

Conclusiones 143

Bibliografía 155

Autores 165

Presentación

La problemática del racismo y la discriminación en Bolivia ha estado presente con un protagonismo particular en los últimos años. Los conflictos sociales que solían expresarse en términos de clases, de participación política, de mayor autonomía frente a un Estado centralista, comenzaron a traducirse en reclamos fundamentados en diferencias culturales y/o étnicas que remiten al esencialismo de la raza y a la discriminación.

Sin embargo, calificar de racista o discriminadora una postura, un acto o el funcionamiento de una institución no agota sus significados. Antes de ser una causa, el racismo y la discriminación son el síntoma de configuraciones sociales particulares que conviene estudiar detalladamente para comprender qué lugar ocupa en la sociedad boliviana, y así poder enfrentarlo. Tal fue el desafío de la convocatoria "Racismo, discriminación y relaciones socioculturales en Bolivia", lanzada por el PIEB en junio de 2009 con el objetivo de contribuir con conocimiento, información y análisis a la comprensión del fenómeno del racismo y la discriminación en el país, en torno a tres ejes temáticos: racismo en las instituciones; elites y racismos; y emergencia indígena, imaginarios sociales y "etnización" de la vida política.

El objetivo de la convocatoria y los resultados que se buscaban alcanzar, motivaron la participación de una importante plataforma de instituciones que acompañaron la ejecución de seis investigaciones: Comité Ejecutivo de la Universidad Boliviana (CEUB), la Universidad Mayor de San Andrés, la Universidad Mayor de San Simón, la Universidad Autónoma Gabriel René Moreno, la Universidad Mayor Real Pontificia de San Francisco Xavier de Chuquisaca, la Universidad Autónoma Tomás Frías, la Universidad Autónoma Juan Misael Saracho, la Universidad Técnica de Oruro, la Universidad Amazónica de Pando, la Universidad Pública de El Alto, el Posgrado en Ciencias del Desarrollo (CIDES-UMSA), el Centro de Estudios Superiores Universitarios (CESU), el Instituto de Investigación para el Desarrollo (IRD), el Instituto Francés de Estudios

Andinos (IFEA), el Observatorio del Racismo, el Defensor del Pueblo, la Universidad de la Cordillera, la Fundación UNIR, la Universidad de Postgrado para la Investigación Estratégica en Bolivia (U-PIEB), la Embajada de Francia, la Cooperación Regional Andina y la Embajada del Reino de los Países Bajos.

En esta oportunidad, el PIEB presenta la publicación de los resultados de cinco investigaciones ejecutadas sobre la problemática del racismo y la discriminación en los departamentos de La Paz, Oruro y Tarija.

Dos de las investigaciones analizan la temática de la discriminación y exclusión en dos pueblos indígenas. La investigación *Exclusión y subalternidad de los urus del lago Poopó. Discriminación en la relación mayorías y minorías étnicas* de Sigrid Zdenka de la Barra Saavedra, coordinadora, Guillermo Marcelo Lara Barrientos y René Oscar Coca Cruz trata sobre la doble exclusión que enfrentan los urus del lago Poopó, tanto en sus relaciones con instancias del Estado como con otros pueblos vecinos (aymaras, sobre todo, y quechuas), situación que limita su acceso a mejores condiciones de vida, a la tierra y a mayores oportunidades de desarrollo en lo político, económico y social.

Colonialidad del poder en Caraparí. Estudio de la disputa por la tierra, relaciones de trabajo y autoridad, investigación coordinada por Alba Graciela van der Valk Tavera, con la participación de Blanca Montaño Márquez y Silvia Eugenia Flores Villca, caracteriza las relaciones de trabajo, de autoridad y de control de la tierra en la hacienda de Cañada Ancha, comunidad guaraní ubicada en Caraparí, zona colonizada en el transcurso del siglo XIX y en la que prosperó el sistema económico-social de la hacienda.

Otras dos investigaciones analizan problemáticas urbanas referidas a la discriminación y el racismo. La primera plantea el surgimiento de una nueva elite en la zona sur de la ciudad de Oruro. *Qamiris aymaras. Desplazamiento e inclusión de elites andinas en la ciudad de Oruro* de Ricardo Jorge Llanque Ferrufino, coordinador, y Edgar Willy Villca Mamani, hace un recorrido histórico sobre la conformación de este grupo y muestra cómo los *qamiris* han tenido que enfrentar estructuras tradicionales de exclusión/inclusión, rechazos y discriminación. La segunda, *Y tú, ¿de qué raza eres? La construcción social de lo racial desde la visión de las y los universitarios de la ciudad de La Paz* de Maya Benavides del Carpio, coordinadora, y Mariana Serrano Birhuett, identifica que las nociones de raza, diferencia racial y racismo de las y los jóvenes universitarios de la ciudad de La Paz (de instituciones públicas y privadas) están influidas por características étnicas y socioculturales, y es, a partir de esto, que se determina su construcción social sobre lo racial.

Finalmente, la quinta investigación *Intelectuales aymaras y nuevas mayorías mestizas en Bolivia. Una perspectiva post 52* de Cecilia Salazar de la Torre,

coordinadora, Ana Evi Sulcata Guzmán y Juan Mirko Rodríguez Franco, tiene como objeto de estudio la constitución sociológica de la intelectualidad aymara. Plantea que la intelectualidad aymara en Bolivia emergió de prácticas inherentes a la movilidad social del mundo campesino indígena, teniendo como referente a las luchas sociales por la democracia.

Considerando el reducido número de estudios que existen en el país sobre estos temas, estamos seguros que estas publicaciones servirán de referente para la realización de futuras investigaciones y aportarán con conocimiento e información sobre temas estratégicos para el país, como son el racismo y la discriminación.

Godofredo Sandoval
Director del PIEB

Introducción

La presente investigación trata sobre la exclusión y la subalternidad política de los urus del lago Poopó, fundamentadas en procesos de discriminación histórica de larga duración que tienen su anclaje en la colonia, con ciertos antecedentes prehispánicos relacionados con la dominación de los urus por pueblos agropastoriles más fuertes: aymaras y quechuas[1]. En este proceso, los urus fueron un pueblo minorizado e inferiorizado, privándoseles como consecuencia de su acceso a la tierra y confinándolos al espacio lacustre.

Viviendo por siglos en el medio lacustre, los urus consolidaron una identidad como "gente del agua" que se ha mantenido hasta la actualidad. Lo curioso es que esta identidad, desde el punto de vista de sus vecinos aymaras, ha servido de argumento para limitarles su acceso a tierras: como son gente del agua, ahí nomás tenían que vivir. Peor aún: las tierras resultantes por el retroceso del lago en tiempos de sequía también fueron apropiadas por los aymaras, lo que significa que los urus progresivamente serán afectados en sus condiciones materiales de vida, sin lago que les provea de recursos y sin tierras que les permitan una economía alternativa.

Los urus, ya sea obligados por presiones externas o por decisión propia como una suerte de resistencia cultural, han permanecido como fundamentalmente pescadores, cazadores o recolectores en su medio lacustre. La historiografía regional aún está en deuda con este pueblo que en tiempos remotos representaba la población más antigua y mayoritaria del territorio de Oruro; a ellos precisamente se debe este nombre que es una derivación de Uru-Uru, esto es, un lugar donde habitan muchos urus. Falta desentrañar las hipótesis que los ubican exclusivamente en torno al eje lacustre y con un modo de

1 Aunque, aquí enfatizamos la relación interétnica urus/aymaras, en tanto que éstas han sido las dos corrientes étnicas y culturales principales que habitaron y habitan el altiplano central donde se encuentra la región de Oruro, pese a la presencia lingüística del quechua, que responde a procesos más recientes.

vida asociado a él. De lo contrario, desde la academia, se estará fomentando la negación de otros modos de vida, particularmente vinculados al recurso tierra.

Sin duda, se trataba de un pueblo diferente de los aymaras, pero su cultura lacustre no es porque ellos no hayan desarrollado actividades agropastoriles. El estudio por los arqueólogos en profundidad de la llamada cultura Wankarani puede ser fundamental para esclarecer este hecho. Su carácter insumiso frente a los intentos de dominio exterior puede haber limitado su desarrollo dentro de su modo de vida en el lago, y es precisamente lo que se advierte en los testimonios coloniales que reflejan un profundo desprecio y adjetivaciones negativas, asignándoles el estereotipo de inferiores entre los demás indígenas de la región. Por tanto, el germen de la discriminación frente a los urus, por parte de los otros indígenas y no indígenas, está en su diferencia cultural lacustre asumida como estrategia de resistencia; esta discriminación, naturalizada, va a convertirse en el justificativo de un trato diferenciado que, como hemos dicho, significaba la privación de su acceso a tierras.

Por tanto, entre los urus, se advierten dos respuestas ante esta situación, algo que se ha mantenido como una constante a lo largo de la historia colonial, republicana y aún la contemporánea. Primero, que los urus han tendido hacia la asimilación cultural (aymarizarse), ya sea para escapar de la discriminación o para lograr su acceso a tierras o a otros medios alternativos de vida. Segundo, la reafirmación étnica como una suerte de sostenimiento de su resistencia cultural, lo cual puede explicar su presencia actual en un entorno predominantemente aymara; pese a todo, los urus han sobrevivido y están aquí. La inclinación de la balanza en uno u otro sentido dependerá, en última instancia, de condicionamientos más amplios que conciernen a sus relaciones tanto con los otros indígenas mayoritarios como con el propio Estado. En un marco general de dominación hacia a los indígenas, algunos grupos han resultado más aventajados en sus relaciones con el Estado en cada periodo histórico, en tanto que otros se han quedado al margen, permaneciendo olvidados, desconocidos y poco atendidos.

Consideramos que este es un debate urgente en el contexto del Estado Plurinacional actual, que supuestamente significa el reconocimiento e inclusión de todos los pueblos indígenas; pero es importante considerar la existencia de realidades distintas con relación a minorías y mayorías indígenas. Es evidente que, en general, la población indígena en su conjunto ha sido objeto de discriminación y exclusión por parte de la sociedad y del Estado; sin embargo, no es menos evidente que dentro del propio mundo indígena existen jerarquías donde se aluden a unas con menor prestigio histórico (por ejemplo, los pueblos de tierras bajas con relación a los de tierras altas que basan su historia en la profundidad de Tiwanaku o el Tawantinsuyu) y, por ende, sufren también discriminación de parte de otros grupos indígenas.

Hasta aquí, podemos explicar que nuestro objetivo inicial ha sido investigar la condición de doble exclusión que enfrentan los urus en sus relaciones tanto con sus vecinos como con el Estado. Concretamente, nos interesa explicar cómo la discriminación se traduce en la limitación de oportunidades para su desarrollo como pueblo, en lo económico, político, social, etc. La primera etapa de la investigación la hemos dedicado a este fin; sin embargo, pronto nos tropezamos con un campo bastante amplio y complejo. Investigar todas esas dimensiones significaba mayores recursos y tiempo, por lo que asumimos concentrarnos específicamente en la dimensión política. De ahí que, al ajustar y delimitar nuestro proyecto inicial, llegamos a definir nuestro tema como la "exclusión y subalternidad política de los urus del lago Poopó", bajo la premisa de que, al ser un pueblo discriminado, se le ha limitado su acceso a instancias políticas estatales como el municipio o, sencillamente, ha quedado sujeto o subordinado a las decisiones de otros. Todo esto porque en su condición de minoría étnica ha tenido una experiencia política distinta a la de otros grupos indígenas que pueden moverse con mayor facilidad en esos ámbitos políticos.

Por tanto, los objetivos de la investigación que presentamos aquí fueron:

1) Explicar el proceso de exclusión y subalternidad política de los urus del lago Poopó.
2) Identificar los factores de exclusión y subalternidad política, relacionados básicamente con su condición de pueblo minorizado e inferiorizado debido a su diferencia cultural e histórica que le da una experiencia política distinta a la de los pueblos mayoritarios.
3) Identificar y caracterizar los niveles o instancias en que ocurre esta exclusión y subalternidad –municipio, gobierno departamental y Estado–, así como en su participación dentro de organizaciones indígenas junto a otros grupos urus, y
4) Identificar y analizar las manifestaciones concretas de la exclusión y subalternidad traducida en aspectos como su dependencia política y administrativa, la escasa atención a sus demandas y necesidades, su grado de participación en la toma de decisiones o el cumplimiento de roles políticos específicos en el marco de las instancias mencionadas en el objetivo anterior.

A diferencia de los pueblos aymaras, que han tenido una larga experiencia de lucha y negociación con la sociedad y el Estado, dando como resultado un movimiento y discurso de reivindicación étnica muy fortalecido, de lo cual también deriva su fuerte presencia e incidencia en el escenario político estatal actual, los pueblos urus se hallan en otra situación y buscan mejorar su calidad de vida en el entorno inmediato

de lo local encargado a un conjunto de autoridades locales cuyos antecedentes son relativamente recientes; por otro lado, su propio proyecto de reivindicación está muy debilitado porque no logran articular una sola organización bajo un liderazgo fortalecido y legitimado por todas las comunidades urus del lago. Todo esto es indicio de que la experiencia política de los urus es otra y está muy relacionada con su condición de pueblo minoritario y discriminado.

Estrategia metodológica

Primero, queremos poner de manifiesto que nuestra lectura del tema se fundamenta en una aproximación teórica en torno al *racismo estructural*, mismo que es abordado desde la *colonialidad del poder* y el *colonialismo interno*, que explican cómo se reproducen estructuras coloniales de discriminación y exclusión de los pueblos indígenas a lo largo de la historia. A partir de esto, intentamos comprender el por qué de la discriminación y exclusión entre grupos indígenas de hoy, encontrando el antecedente más antiguo en las jerarquías étnicas impuestas en la colonia. Esta jerarquización se basaba en criterios de diferencia tanto cultural como racial que implicaban la asignación de un status también diferenciado y definido a partir de las categorías de inferior/superior. Si bien todos los indígenas, en general, encajaban dentro de la categoría de "inferiores", siempre había lugar para ubicar a los "inferiores de los inferiores", que es el caso concreto de los urus a la luz de las fuentes históricas.

Ya en tiempos actuales, desde la perspectiva de los estudios que analizan el colonialismo y la colonialidad vigente en sociedades como Bolivia, se puede explicar por qué entre los pueblos indígenas de hoy, más allá de sus reivindicaciones étnicas, también se halla parte del esquema mental colonial. La lectura contextual de esto nos lleva a entender cómo algunos grupos indígenas mayoritarios, mientras sostienen discursos reivindicativos de lo indígena en el marco global del Estado, en su relación con otros grupos minoritarios manifiestan también discriminación y exclusión, por considerarlos más "atrasados" o menos "civilizados"[2].

En cuanto al diseño metodológico, la investigación se basa en dos elementos fundamentales: 1) Un enfoque histórico que intenta entender los procesos pasados acerca de la discriminación del pueblo uru; y 2) Un enfoque etnográfico que intenta comprender la realidad actual. En el primer caso, hemos recurrido principalmente a fuentes secundarias: investigaciones y artículos de revistas, crónicas y otros documentos

2 Al respecto, hay que analizar las categorías de "originario" e "indígena" con que se identifican a los pueblos de tierras altas y tierras bajas, respectivamente.

coloniales. Para la etnografía, hemos utilizado diferentes técnicas de recolección de información: entrevistas, mapas parlantes, observación, talleres participativos y asistencia a asambleas comunales.

Si nuestro análisis histórico se ha basado fundamentalmente en fuentes secundarias, es porque no hemos tenido acceso a mayor documentación; sobre esto fue importante el apoyo del Hno. Gilberto Pauwels, quien durante años ha ido acumulando crónicas y otros documentos que nos facilitó sin mayor reparo. Reconocemos que hubiera sido importante la revisión de archivos como los que se hallan en el Archivo Judicial de Poopó, pero no habíamos previsto inicialmente este aspecto como parte de nuestra estrategia metodológica; además, esta tarea habría demandado mayor tiempo, restándonos la posibilidad del contacto "cara a cara" con los urus, que habíamos priorizado. Por otro lado, ninguno de nosotros es versado en investigación de archivos, ya que, como antropólogos, hemos permanecido más cerca de la gente que de los documentos archivísticos; quizás ésta es una debilidad que compartimos con muchos investigadores en nuestro medio y nos obliga a plantearnos la necesidad de atravesar las fronteras interdisciplinarias, lo que es muy común en las investigaciones actuales.

Respecto a la etnografía, queremos aclarar que no siempre es fácil emprender una investigación con los urus del lago Poopó, debido a dos razones:

1) Una investigación no representa un aporte significativo para ellos, en comparación con un proyecto de desarrollo; es decir, los urus esperan recibir un beneficio directo de la intervención de cualquier agente externo en el lugar, lo cual puede estar vinculado a los programas asistencialistas que en el pasado les han beneficiado con ayudas de tipo material: dotación de terrenos, construcción de albergues turísticos, casas artesanales y otros, como parte de las acciones de ONGs, principalmente. Por tanto, nosotros también nos enfrentamos con este problema y nuestra salida inicial fue comprometernos a entregar una publicación a la culminación del trabajo, idea que fue muy bien asumida por ellos, dado que consideran que la mayoría de los investigadores escribe más sobre los chipayas –el otro grupo uru de Oruro– y no tanto sobre ellos; entonces, esto facilitó nuestro trabajo, pero con la consecuente preocupación de cumplir nuestro compromiso; en algún momento, pensamos que habría de gestionar la publicación, ya sea ante el PIEB, como organizador de la presente convocatoria, o ante el Centro de Ecología y Pueblos Andinos (CEPA), que es la institución local que co-patrocina nuestra investigación, de forma de no defraudar al pueblo uru.
2) Entre los urus existe susceptibilidad y desconfianza hacia el trabajo de los investigadores que llegan hasta el lugar. Esto se debe, principalmente, a experiencias

anteriores con investigadores que llegaron prometiendo cosas y nunca cumplieron. Permanentemente, nos recordaban algunos nombres de algunos investigadores que figuran como ‘‘autoridades’’ en el tema uru en el nivel nacional, quienes sólo se llevaron información y, en el peor de los casos, hasta documentos, sin mayor beneficio para los urus. En general, los urus piensan que a los investigadores sólo les interesa ‘‘hacer sus libros’’, sin mayor compromiso con su causa, sus demandas y necesidades.

Nuestro caso no ha estado exento de esta desconfianza, aunque, por suerte, nuestra relación con el pueblo uru data de años anteriores a la propia investigación, a partir de la presencia institucional de CEPA, encabezado por el Hno. Gilberto Pauwels, quien es muy conocido y reconocido entre los urus por su vínculo de años y el apoyo que siempre les ha brindado. Personalmente, a excepción de uno de los miembros del equipo, nuestra relación con el pueblo uru antecede a la presente investigación, la coordinadora lleva 10 años de contacto –aunque esporádico– desde que hizo su tesis en antropología en torno a los urus de la comunidad de Llapallapani y otro miembro del equipo ha estado visitando también la misma comunidad a partir de su trabajo en CEPA desde hace 5 años, aproximadamente.

Como habrán advertido, nuestro contacto con los urus se ha basado, principalmente, en la comunidad de Llapallapani y recién durante la investigación pudimos ampliar este horizonte de relaciones con las otras dos comunidades: Puñaka y Vilañique, donde no eramos desconocidos del todo, ya que los urus mantienen estrechos vínculos intercomunales a partir de lazos de parentesco.

Un aspecto que hay que destacar es que, a veces, un investigador puede salir frustrado en su intento de cumplir estrictamente su cronograma de trabajo de campo. Dado que la población en las comunidades urus es muy inestable, no siempre se hallan las personas que harán de interlocutoras. Hay veces que no se encuentra a nadie en el lugar y uno está obligado a deambular observando únicamente las casas de un pueblo que da la impresión de estar deshabitado. La época de clases escolares resulta la más propicia para visitar las comunidades urus, ya que los niños obligan a la permanencia, principalmente de las mamás. Esta ha sido una de las razones fundamentales que no nos ha permitido llevar a cabo el censo que teníamos previsto, pues no había suficiente población que censar. De ahí que un investigador está obligado a permanencias relativamente largas en el lugar o, cuando menos, a visitas frecuentes. Como equipo, asumimos esta segunda estrategia, además de distribuirnos cada uno para una comunidad, ya que solamente de esta manera podíamos abordar la realidad de todas ellas en el marco de tiempo que nos permitía la investigación. En muchas ocasiones, hemos tenido que

trasladarnos a poblaciones como Machacamarca, Challapata y Poopó para encontrar a las autoridades urus, ya que las precarias condiciones materiales de sustento en sus comunidades han dado lugar a una suerte de diáspora uru.

Los testimonios obtenidos mediante entrevistas se han basado, sobre todo, en las visitas frecuentes que hicimos. Los urus no siempre están dispuestos a ocupar mucho tiempo para una entrevista, en virtud a sus labores diarias de sustento; por ello, hay que ser muy puntual. Sin embargo, el acompañamiento en alguna de sus actividades, como la cosecha, por ejemplo, ha sido enriquecedor para abordar los temas que interesan para efectos de la investigación, a partir de conversatorios informales que, incluso, dan más confianza que cuando se realiza una entrevista formal utilizando la grabadora; en estos casos, fueron importantes las experiencias personales de los urus en su relación con los aymaras. Por el tema de nuestra investigación, las entrevistas formales e informales se han orientado más a las autoridades en ejercicio del cargo u otras de años anteriores.

Otro aspecto para tomar en cuenta es que no todos reaccionan de la misma manera frente al investigador: algunos lo hacen con holgura de conversación, otros prefieren mantenerse reservados; ello depende de varios factores: desconfianza o interés de recibir algo a cambio, principalmente. Por ejemplo, nos hemos encontrado con comunarios que ya habían tenido contacto con otros investigadores y se consideran como una suerte de "informantes calificados"; lamentablemente, estos investigadores habían "comprado información" y estas personas esperaban un trato similar de parte nuestra, cosa a la que no accedimos no sólo por no contar con recursos previstos para ello, sino por cuestiones éticas relacionadas con el hecho de que la investigación no puede convertirse en una suerte de "transacción económica"; de todas maneras, estas personas urus son muy pocas y principalmente son los que ya tuvieron contacto con los investigadores "compradores" de información.

Una estrategia fundamental para obtener información relativamente abundante son los talleres participativos, ya que hacen posible reunir a una mayor cantidad de pobladores, aunque en estos espacios suele darse el monopolio de intervención de unos cuantos, lo que da una cierta debilidad a la información obtenida, lo cual puede salvarse contrastando la información con otras fuentes y/o técnicas de investigación.

Es precisamente lo que hemos hecho: reunir a la población en talleres con el objeto de trabajar temas relacionados con la descripción interna de las comunidades: ubicación, sistemas de autoridades, funciones, datos demográficos, salud, educación, servicios, etc., así como una descripción de la diáspora uru en las localidades aledañas. Para esto, fue útil el empleo de mapas parlantes que tienen la capacidad de concentrar gran parte de la información, además que despiertan bastante interés entre los participantes. Estos mapas fueron contrastados con otras personas al

margen del taller, particularmente con ancianos, ya que ellos son los que suelen permanecer en el lugar, además que podían complementar la información con una visión más diacrónica.

Realizamos la convocatoria a los talleres a través de las autoridades comunales, atendiendo siempre al tiempo disponible con el que cuenta la población; por eso, los talleres tenían que concordar con reuniones de la comunidad, ya que son éstos los espacios en que normalmente se reúne la gente, de manera que nosotros entrábamos como un punto más dentro del orden del día, con tiempo considerable de 3 o 4 horas, ya que, entre los urus, las reuniones pueden durar largas horas.

Un momento interesante en los talleres es la hora de recreo, concretamente para el refrigerio o el almuerzo; allí se pudieron aprovechar testimonios individuales de personas que siempre estaban dispuestas a contarnos más. Por otro lado, también participamos en talleres organizados por otras instituciones, como el Proyecto de Desarrollo Concurrente Regional (PDCR), dependiente de la antigua prefectura (hoy gobernación de Oruro), aunque sólo en calidad de observadores; fue una experiencia muy valiosa en sentido de presenciar en directo la manera cómo las instituciones estatales se relacionan con los urus, es decir, escuchando poco y hablando mucho, y como resulta en un plan de desarrollo para los urus pensado desde fuera.

Otro aspecto fundamental de nuestra estrategia metodológica ha sido la participación en reuniones comunales o intercomunales, ya que nos parecían espacios apropiados para analizar el tema de su experiencia y actuar político. Nuestra permanencia en una reunión dependía, no obstante, de los temas internos que trataban. En una ocasión, nos pidieron retirarnos porque al parecer había serios conflictos internos por tema de tierras que tenían que tratar; en otras ocasiones, no había reparos para hablar de sus conflictos internos en nuestra presencia, pero la estrategia que asumían para mantenernos al margen era hablar en quechua, dado que ellos saben muy bien que ninguno de nosotros hablamos el idioma. Esto genera una suerte de pesadumbre, ya que no logramos entender a cabalidad las cosas dichas, aunque sí logramos entender fragmentos, dado que el quechua ha sido parte de nuestra formación universitaria. El monolingüismo es una piedra en el camino. De todas maneras, las reuniones no son exclusivamente en quechua y sólo algunas personas prefieren intervenir así, principalmente aquéllos que no nos conocían bien y las mujeres, entre ellas muy pocas, puesto que entre los urus, al igual que en otras comunidades, las mujeres hacen más presencia y participan muy poco.

En este mismo marco de asistir a reuniones, hemos estado presentes en todo el proceso de negociación entre chipayas y urus del lago por el escaño titular para la asamblea departamental, convirtiéndonos en una suerte de mediadores para

contribuir a solucionar el conflicto. Únicamente, atinamos a acompañar este proceso sin involucrarnos demasiado, lo cual no duró mucho, pues los urus confiaban en que podíamos contribuirles a encontrar una salida que fuera de mayor beneficio para ellos; de esa forma, hemos estado propiciando reuniones entre urus del lago y chipayas en ambientes del CEPA; finalmente, la solución surgió de ellos mismos con mediación de la Corte Departamental Electoral.

Lo anterior nos hizo despertar una suerte de parcialización hacia los urus de lago Poopó, pensando que su reclamo era justo. Entonces, esto nos permite reflexionar que nuestra posición como investigadores no está desligada de nuestro compromiso con la causa de este pueblo, pero más allá de aquella relación individual o institucional que habíamos mantenido hasta entonces, ya sea atendiendo solicitudes de apoyo, llevando algún proyectito o aceptando padrinazgos; temas muy importantes, pero que no significan un involucramiento mayor con las demandas, anhelos y aspiraciones de un pueblo largamente discriminado, excluido y, sobre todo, la superación de sus precarias condiciones materiales de vida.

Algo más habrá que hacer para contribuir a verdaderos cambios estructurales para los urus del lago, pensamiento que siempre ha estado presente desde que iniciamos la investigación, pero recién asumimos como tal a partir de estos sucesos de conflicto frente a los chipayas. Por tanto, nuestro trabajo podrá ser etiquetado como poco "académico" y con una tendencia más "justiciera" o de "denuncia"; pero complacer a la academia no interesa menos que cumplir con el pueblo uru en el camino de su reivindicación.

La estructura del libro

Esta investigación comprende cinco capítulos. En el primer capítulo, ofrecemos una aproximación teórica que sirve como marco interpretativo de nuestro tema de estudio. Consiste en la exposición de la definición del racismo desde una lectura de la colonialidad del poder y el colonialismo interno, lo cual nos lleva al racismo estructural como una forma de entender el por qué existe discriminación entre grupos indígenas, dado que la mayor parte de estudios ha ignorado esta problemática, concentrándose más en el racismo desde una perspectiva que opone a los pueblos indígenas en general frente a la sociedad global y el Estado boliviano.

En el segundo capítulo, analizamos, principalmente a partir de bibliografía, la experiencia de discriminación hacia los urus a lo largo de la historia, tomando como puntos referenciales los siguientes periodos: precolonia, colonia, república, Estado-Nación (desde 1952), neoliberalismo (desde los años 90) y el Estado Plurinacional actual. Un elemento clave para entender este capítulo es la manera cómo se ha ido

constituyendo la identidad de los urus como "gente del agua", a través de procesos de dominación que terminaron por confinarles al lago, privándoles de su acceso al espacio terrestre, donde la discriminación resultante ha sido, a la vez, el argumento para sostener esta condición.

En el tercer capítulo, describimos, partiendo de la etnografía, la realidad actual de los urus del lago Poopó. Para esto, tomamos tres elementos fundamentales: La dinámica interna de cada una de las tres comunidades, lo que involucra temas como su historia particular, ubicación geográfica, población, servicios, economía, relaciones con el lago y con sus vecinos. Otro elemento está relacionado con la unidad étnica y la integración social que se mantienen tanto en cada comunidad como entre las tres comunidades; aquí un factor importante de análisis es la identidad uru, es decir, la forma cómo se percibe esto en cada comunidad; así también se analizan factores de cohesión social y/o conflicto intra e intercomunitario. Finalmente, describimos la estructura política interna de cada comunidad, tipos de cargos, formas de elección, requisitos para ser autoridad y roles; todo esto matizado con experiencias concretas de quienes han ejercido o ejercen cargos de autoridad. Este capítulo también analiza el proceso de construcción de un discurso de reivindicación étnica uru, a partir de la organización de la Nación Uru del lago Poopó, proceso que, sin embargo, no está exento del conflicto generado por las diferencias que existen entre dos de las comunidades.

El cuarto capítulo está relacionado con las manifestaciones de discriminación que sufren los urus de parte de sus vecinos aymaras –definiendo quiénes son los vecinos, que nosotros genéricamente hemos llamado "aymaras"–, análisis que parte de explorar las percepciones que tienen éstos acerca de los urus, percepciones que caracterizan a los urus en términos raciales, culturales, sociales, psicológicos, económicos y políticos. A partir de esto, se identifican factores de discriminación en un marco de jerarquías étnicas entre urus y aymaras.

El quinto capítulo expone en concreto las condiciones de exclusión y subalternidad política de los urus del lago, en el contexto de cada uno de los municipios donde corresponden los tres asentamientos urus. Es importante aclarar que la lectura de esta problemática está muy vinculada a la exclusión y/o la participación de los urus dentro de la institucionalidad estatal representada en el municipio, como el medio más cercano en el que se relacionan los urus con la dinámica estatal. Complementariamente, aunque muy significativo, ha sido analizar las relaciones entre urus del lago y chipayas, cuya relación política se da en dos escenarios concretos que describimos: la Nación Originaria Uru y la Circunscripción Especial Indígena, espacios que también van a reflejar discriminación y la consecuente exclusión y/o la subalternidad de los urus como grupo minoritario.

Finalmente, en las conclusiones, ofrecemos una síntesis de toda la investigación que comprende los principales resultados y hallazgos relacionados con la reproducción de estructuras de discriminación en la relación urus-aymaras, como minorías y mayorías étnicas, respectivamente. Producto de esta discriminación es la exclusión y subalternidad política de los urus en un contexto de participación estatal centrado, en nuestro caso, en la unidad política-administrativa del municipio.

CAPÍTULO I

Aproximación teórica para el análisis del tema

1. Aproximaciones sobre el concepto de racismo

Siguiendo las lecturas de los trabajos de Peter Wade (2000) y Michel Wieviorka (2002), principalmente, y, complementariamente, de Quijano (2007), Fanon (1973) y Grosfoguel (2006), podemos definir el racismo como un discurso y una práctica de inferiorización de un grupo por otro, basados fundamentalmente en una lógica de diferencia y jerarquía étnica/racial. Un primer paso es la identificación y clasificación de las diferencias en términos de indicadores etno-culturales (idioma, vestimenta, costumbres, etc.) y raciales (fenotipos, características físico-biológicas observables). Un segundo paso es el establecimiento de jerarquías entre los diferentes grupos clasificados, en términos de superiores/inferiores, primitivos/civilizados, arcaicos/modernos, atrasados/desarrollados, etc.

La clasificación etno/racial así definida ha sido y es utilizada para naturalizar las relaciones de dominación/explotación de unos pueblos por otros. Como diría Fanon (1973), la única forma de someter a un pueblo es inferiorizándolo. En un esquema de relaciones desiguales de poder, la inferioridad del grupo dominado así como la superioridad del grupo dominante son vistas como algo natural (Cfr. Quijano, 2007; Wade, 2000).

El racismo, por tanto, es parte constitutiva de esta forma de clasificación etno-racial, porque siempre conlleva la existencia de grupos inferiorizados, inferiorización que implica efectos negativos en la vida material y subjetiva de los grupos afectados en razón de sus diferencias étnico-raciales, que puede ser expresada a través de la exclusión (social, económica, política y cultural), la discriminación, la segregación y hasta el aniquilamiento étnico-racial. En términos de relaciones desiguales de poder, los grupos inferiorizados son subordinados o subalternos[3].

---

3 El término subalterno implica un "rango inferior" que se manifiesta en todos los aspectos de la realidad como ser de clase, género, ocupación, entre otros; en términos de Spivak, "se refiere específicamente a los grupos oprimidos y sin voz; el proletariado, las mujeres, los campesinos, aquellos que pertenecen a grupos tribales. (…) la subordinación

1.1. Racismo estructural

Según autores como Wieviorka (2002), existen diferentes tipos de racismo: científico-biológico, cultural e institucional. Optamos por no concentrarnos en estas definiciones para evitar encasillar nuestro tema de estudio en una de ellas. En tanto existan diferencias y jerarquías étnico-raciales, el racismo está presente y no hay motivo para enfatizar aspectos culturales o biológicos para dar cuenta de los procesos de inferiorización de algunos grupos humanos. Fanon dice que definiciones tales son "argumentaciones más elegantes" (1965: 39), que dan cuenta de la evolución del pensamiento racista a lo largo de la historia, sin que por ello el racismo se haya hecho menos nocivo y, menos aún, que esté en vías de desaparecer.

El racismo es parte estructurante de las sociedades marcadas por el colonialismo (Cesaire, 2006; Fanon, 1973; Quijano, 2007), ya que justifican el hecho de su sometimiento o dominación ante una estructura de poder mundial marcada por la "colonialidad del poder", que impone una jerarquía etno-racial global que privilegia a los pueblos europeos sobre pueblos no europeos (Quijano, 2009). El racismo es una realidad vivida en países como Bolivia, donde persisten estructuras sociales y mentales del colonialismo, y se expresa a través de prejuicios, discriminación y exclusión de los sujetos (individuales o colectivos) racial y étnicamente identificados como "indios", a favor de un modelo social y cultural privilegiado y centrado en la sociedad blanca/moderna/occidental (Cfr. Rivera, 1993; Conde, 2005; Bustos *et al.*, 2007).

En esta forma de racismo intervienen varios tipos de indicadores: ciertos rasgos somáticos, como el color de la piel, la hexis corporal, el manejo del idioma, el estigma de la pobreza (Rivera, 2008). Por tal motivo, no podemos encasillarnos en los tipos de racismos como los descritos por Wieviorka. Preferimos hablar de un racismo estructural que significa un sistema de discriminación y exclusión de lo indígena, que atraviesa todas las dimensiones de la vida social y se reproduce a lo largo de distintos periodos históricos (Rivera, 1993).

Concretamente, el racismo estructural significa la existencia continuada a lo largo de la historia de doctrinas y prácticas racistas, lo que se manifiesta en la diferencia de oportunidades y condiciones de vida entre sujetos, según su pertenencia o no a ciertos grupos (Bustos *et al.*, 2007). De esta manera, el racismo vendría a ser el sustento de la exclusión "a través de hacer creer que las desigualdades sociales son 'naturales' y que no son realmente consecuencia de una estructura socio-económica determinada. (…)

---

no puede entenderse excepto como uno de los términos constitutivos de una relación binaria en la que el otro es la dominación, ya que los grupos subalternos están siempre sujetos a la actividad de los grupos que gobiernan, incluso cuando se rebelan y sublevan…" (Guha, 1997: 24).

La ideología del racismo atraviesa transversalmente la estructura socio-económica de la sociedad" (Bustos, op. cit.: 23).

El racismo, dice Quijano, es el principio organizador que estructura todas las múltiples jerarquías del sistema-mundo: políticas, económicas, epistémicas, espirituales, lingüísticas, etc., dentro de un esquema de dominación y explotación a escala mundial. En todos estos ámbitos de la vida social se constituyen jerarquías etno-raciales entre los polos inferior/superior, donde éste último está representado, como hemos dicho, por la modernidad eurocéntrica/occidental/blanca (Quijano, 2007; Grosfoguel, 2006). Esta es una de las características del racismo estructural que la colonialidad del poder o el patrón de poder colonial, imperante en nuestras sociedades, permite entender.

Otra de las características del racismo es su continuidad histórica a través de sucesivas etapas del desarrollo de una sociedad. Diversos autores concuerdan que el racismo se ha originado con la colonización de América (Quijano, 2007; Wade, 2000), a partir de la cual se ha impuesto un esquema clasificatorio racializado, donde los indígenas y negros constituyen la población inferiorizada, frente al grupo dominante blanco/europeo. De aquí en adelante, han surgido diferentes categorías de identidad etno-racial: mestizos, criollos, mulatos, etc., que, sin embargo, oscilan entre los polos indio/negro y blanco/eouropeo. Por ello, en países como Bolivia, temas como la indianidad y el mestizaje constituyen un aspecto vital para comprender las identidades etnoculturales y también para comprender la estructura socio/económica y política; los debates permanentes sobre estos temas señalan el carácter racializado de nuestra estructura social y, por tanto, donde el racismo está presente[4].

Las lógicas de diferenciación y jerarquía que el racismo promueve desde la colonialidad del poder a una escala planetaria se reproducen al interior de nuestra sociedad a través de las contradicciones internas de larga duración, como una herencia del pensamiento racista con relación a la discriminación, la exclusión y la inferiorización de algunos grupos por otros, y que, además, asigna a cada grupo un lugar dentro de la estructura interna de poder: criollos-mestizos (dominantes) sobre los indios (dominados, subalternos). Las ideas de superioridad blanca/europea/occidental, frente a la inferioridad de los indios, han estado presentes a lo largo de nuestra historia y constituyen el fundamento que estructura las relaciones sociales entre grupos

4 No hay que olvidar que en Bolivia existe una caracterización de la estructura social fundada en categorías étnicas y raciales. Mestizo, chola, birlocha, términos de autoreferencia y "etiquetación", aluden a un proceso de dominación cultural y simbólica (de corte colonial), el proceso de mestizaje reproduce oposiciones, los símbolos de ascenso social generan nuevas fronteras (Rivera, 2001: 33). Las identidades india, mestiza y *q'ara* son forjadas en el marco estructurante del hecho colonial (definidas por mutua oposición en el plano cultural-civilizatorio) y están ubicadas en una estructura jerárquica a partir de la posición que ocupan en la apropiación de los medios de poder (imagen, lengua), reforzada por la autodesvalorización (Rivera, 1993).

internamente diferenciados, lo cual se explica muy bien desde la teoría del "colonialismo interno"[5] (Cfr. Gonzáles Casanova, 2005; Rivera, 1993).

Hasta aquí nos hemos aproximado a algunas ideas y conceptos teóricos para abordar nuestro tema de estudio: la discriminación hacia los urus del lago Poopó por sus vecinos aymaras, lo que da lugar a una exclusión y subalternidad política en el contexto del Estado boliviano, como consecuencia de la colonialidad del poder y el colonialismo interno, aspectos que nos permiten comprender cómo algunos pueblos indígenas son discriminados y excluidos por otros grupos indígenas.

1.2. Racismo entre indígenas en Bolivia

Los estudios sobre racismo en Bolivia son aún escasos. Es reciente el interés por el estudio de este tema. Las reacciones racistas que han provocado los cambios sociales y políticos en el país, con mayor presencia indígena en el gobierno a partir de la presidencia de Evo Morales, han impulsado la generación de reflexiones académicas específicamente sobre el racismo (por ejemplo, ver las revistas Estudios & Ensayos, 2008; Subversión, 2009 y Willka, 2008). Lo mismo sucede con las preocupaciones académicas para entender el racismo desde el accionar de instituciones como el Observatorio del Racismo de la Universidad de la Cordillera de La Paz o la convocatoria de investigación sobre racismo y discriminación del PIEB.

Sin embargo, implícitamente, se ha debatido el tema del racismo en diferentes trabajos que analizan la problemática de las identidades en Bolivia, del colonialismo interno, de la indianidad y el mestizaje, como Rivera (1993 y 2008), Zabaleta (1986), Barragán (1992 y 2009), Sanjinés (2005), Prada (1992), Bautista (2007) y Reinaga (1971 y 1978), entre otros. Pero estos estudios giran en torno a los y lo indígena; no hemos hallado explicaciones acerca de actitudes y prácticas racistas entre grupos indígenas mismos, a no ser como interpretaciones de procesos de autonegación étnica-cultural, blanqueamiento social y racial y cosas similares, que son más frecuentes en los trabajos que tratan del mestizaje, donde los mestizos, al moverse entre los polos de lo blanco y lo indígena, pueden convertirse en sujetos racistas hacia otros sujetos cuyo origen étnico es el mismo.

5 Para González Casanova (2005), el colonialismo interno se da en sociedades heterogéneas donde existen desigualdades sociales internas (por cuestiones de raza, clase, etc.), que, sin embargo, viven bajo un marco político único (el Estado, por ejemplo). Para Rivera, el colonialismo interno explica la estructura interna, las contradicciones sociales y los mecanismos de inclusión/exclusión dentro de la sociedad boliviana. Rivera entiende el colonialismo interno como "un conjunto de contradicciones diacrónicas de diversa profundidad, que emergen a la contemporaneidad, y cruzan, por lo tanto, las esferas coetáneas de los modos de producción, sistemas políticos estatales y las ideologías ancladas en la homogeneidad cultural (1993: 30).

Un caso sugerente sobre este punto surge de las observaciones de Andrew Canessa (2006) en la comunidad aymara de Wila Kjarka (La Paz), concretamente en las relaciones de las mujeres con sus maridos o entre maestros y alumnos de la escuela. En ambos casos, Canessa observa que tanto maridos como maestros, pese a su condición indígena, discriminan a sus mujeres o alumnos por el hecho de que los primeros se han articulado más a la sociedad nacional/urbana, en tanto que los segundos han permanecido más cercanos a su contexto cultural indígena. Esto puede entenderse en el marco del racismo estructural que hemos explicado anteriormente, donde se privilegia la sociedad y cultura blanca/occidental/moderna/urbana y se desvaloriza lo indígena/rural/tradicional por considerarlo inferior.

Siguiendo el pensamiento de Fanon (1973), diríamos que, al tratar de escapar de su inferioridad y evitar sufrir el racismo y la discriminación, muchos indígenas crean a su propio inferior entre los suyos. Esto permite encontrarnos con una forma de racismo al interior del mundo indígena, aunque se continúa hablando genéricamente de ''indígenas'', sin considerar que el mundo indígena es un campo heterogéneo y diverso en términos de diferencias culturales, históricas, sociales, políticas y económicas; sino, no tendría sentido hablar de la diversidad étnica y cultural en Bolivia y referirse a 36 pueblos indígenas diferentes. ¿Qué pasa en la relación entre grupos indígenas con distintas tradiciones históricas y culturales; por ejemplo, andinos frente a amazónicos o mayorías aymara/quechuas frente a otros pueblos indígenas minoritarios? ¿Será que entre éstos también existe el racismo, es decir, la inferiorización de unos por otros?

Para responder las anteriores interrogantes, nos ha sido difícil hallar reflexiones o interpretaciones académicas, pues no hemos encontrado escritos al respecto, quizás porque es un tema bastante delicado en un contexto donde la lucha se libra en términos más globales, entre indígenas, en general, frente a un Estado y sociedad donde sigue predominando la discriminación y exclusión de lo indio. Sin embargo, ignorar algunas realidades no significa que éstas no existan.

Un ejemplo claro es la distinción entre las categorías ''indígena'' y ''originario'', para designar a los pueblos de tierras bajas y los de tierras altas, respectivamente; estas categorías son muy comunes en los discursos académicos, políticos y, particularmente, de las propias organizaciones indígenas del país. En realidad, originario o indígena hacen referencia a un mismo significado: ''personas o grupos nativos u originarios del lugar'' (Diccionario de la Lengua Española, 2001), de lo cual se advierte que no hay sentido en usarlas como dos categorías diferenciadas.

Eso es posible sólo en el contexto de historias y culturas particulares y distintas. En repetidas ocasiones, hemos escuchado explicar, entre algunos líderes indígenas de tierras altas, esta diferencia en términos del prestigio de los pueblos altoandinos

otorgado por su "pasado glorioso del Tawantinsuyu o Tiwanaku"[6], con un desarrollo socio-cultural no comparable con los pueblos amazónicos o chaqueños, a quienes se ve como "salvajes o menos civilizados"[7].

Una distinción similar a la anterior es también la designación de los pueblos de tierras bajas como "pueblos", en tanto que en tierras altas se habla de "naciones", haciendo alusión a las mismas explicaciones de la diferencia que, sin embargo, acarrea un significado más relacionado con la fuerza política de unos y otros en la estructura de poder del Estado boliviano. Aquí es pertinente hablar de mayorías y minorías indígenas, sobre todo, en función de la densidad demográfica que define, en última instancia, el lugar en las relaciones de poder de la sociedad mayor. No hay razón para evitar usar la categoría de "minorías" al interior del mundo indígena, ya que eso es una realidad evidente; pero sí estamos de acuerdo con el rechazo en el uso de esta categoría (Cfr. Rivera, 2008) para referirse al conjunto de la población indígena boliviana, en el marco de derechos diferenciados reconocidos para pueblos indígenas (Cfr. Kymlicka, 1996). Es también evidente que la población indígena boliviana representa la mayoría de la población del país, sin que ello signifique perder de vista las diferencias étnicas, históricas y demográficas al interior del mundo indígena[8].

Si bien las reafirmaciones étnicas actuales tienen mucho que ver con la lucha contra el colonialismo interno y la colonialidad del poder, lo cual justifica una sola bandera de lo indígena, en términos generalizables, las mismas estructuras coloniales pueden estar insertas en las relaciones entre los propios indígenas. Fanon (1973) recuerda que en todos los sujetos colonizados existe algo de la cultura del colonizador y, por tanto, también pueden presentarse manifestaciones racistas. De esta forma, puede entenderse que el racismo está también presente en las relaciones entre pueblos indígenas, explicado por el lugar y el rol que ha asumido cada grupo en el contexto de la sociedad mayor a lo largo de la historia. Las mayorías aymara/quechuas tienen una experiencia histórica distinta en sus relaciones con la sociedad y Estado colonial, republicano y contemporáneo (Crf. Albó, 2003; Grey Postero, 2009), con relación a los pueblos "minoritarios" de las tierras bajas y los pueblos urus de tierras altas; es decir, uno y otro grupo han vivido la colonialidad del poder y el colonialismo interno de manera diferente.

---

6 Estas versiones corresponden de algunos líderes y autoridades de organizaciones de tierras altas como Jach'a Carangas y Jatun Killakas, a quienes consultamos ¿Por qué ellos se definían como "originarios" y por qué los pueblos de tierras bajas se denominan "indígenas"? Hemos obtenido estas versiones a través del contacto personal que mantenemos desde un tiempo anterior a la presente investigación.

7 Las mismas versiones anteriores.

8 No habría sentido de hablar de un Estado Plurinacional si no se considera esta realidad; en ese caso, se trataría sólo de un Estado binacional caracterizado por la polarización de lo indígena frente a lo no indígena.

El establecimiento de jerarquías étnicas entre pueblos indígenas diferentes se ilustra concretamente con el caso de los urus frente a los aymaras (Wachtel, 2001; Pauwels 1996a), que se trata de la realidad inmediata que nosotros conocemos. Las referencias históricas y etnográficas acerca de este pueblo señalan un doble proceso de marginalidad y exclusión, vigente desde tiempos de la colonia a partir de una clasificación que los sitúa en un status inferior que los aymaras (Wachtel, 2001; Pauwels, 1996a; Molina, 2006), lo cual se expresa en términos de prejuicios y discriminación hacia su diferencia étnica/racial, por una parte, y, por otra, en una posición subordinada o subalterna que tiene su origen en la colonia y se mantiene vigente aún en nuestros días[9]. Estos temas son desarrollados más ampliamente en el capítulo siguiente.

2. Diferencias entre indígenas como un hecho colonial

2.1. Diferenciación colonial de los indígenas

El racismo entre grupos indígenas diferentes, no obstante, no debe entenderse como un hecho aislado de la situación colonial. Si bien pueden haber existido categorías de diferenciación y prejuicios asociados hacia algunos pueblos en tiempos prehispánicos de parte de las sociedades dominantes, no estamos seguros que ello haya derivado en inferiorización de esos grupos y, menos, que esto haya significado afectar negativamente a sus condiciones materiales y/o espirituales[10]. Fueron los colonizadores los que impusieron una jerarquía al interior de los pueblos que genéricamente denominaron "indios", pero que, al demostrar ciertas diferencias en el grado de desarrollo cultural, recibieron también un trato diferenciado de parte de los colonizadores.

La jerarquía podía estar vinculada a: 1) diferencias en desarrollo tecnológico/cultural; 2) el status social diferenciado dentro de la estructura social colonial, y 3) nivel de articulación a la sociedad y cultura colonial. En este sentido, las poblaciones

9 En este sentido, el racismo manifestado hacia los urus del lago es una práctica de inferiorización, basada, primero, en su diferencia cultural como pueblo de pescadores, cazadores y recolectores, diferentes de las sociedades aymaras agropastoriles, además de su organización social y política diferente de los sistemas de ayllus y cargos de los aymaras, un principio de diferenciación que ha generado prejuicios desde tiempos prehispánicos de parte de otros pueblos altiplánicos andinos y que ha servido como un principio de jerarquía cultural en tiempos de la colonia española donde los urus se consideraban inferiores a los aymaras, en el marco de la estructura social colonial. Esta forma de "racismo cultural" vigente hoy en las relaciones urus y aymaras se expresa como una inferiorización, exotización, cosificación de la cultura uru, a la vez que existen prejuicios vinculados a ciertas características físicas de los urus, como su estatura más baja, el color de su piel más oscuro y algún otro signo corporal como su olor (muy vinculado al olor a pescado).

10 Silvia Rivera habla de una "sociedad pluriétnica precolonial", en el marco del Tawantinsuyu; si bien se conquistaron varios pueblos diferentes, existían el reconocimiento, la tolerancia y la incorporación de los otros diferentes a partir del mantenimiento de lazos de parentesco y un sistema simbólico-ritual diferente a la imposición que significó la colonización española (1993: 36).

andinas aymara/quechuas lograron cierta "simpatía" de parte de los colonizadores, con relación a pueblos que consideraban menos "civilizados". Así, por ejemplo, la categoría uru, para diferenciarlos de los aymaras, implicaba diferencias de status, inferior para los urus, por lo cual también pagaban menos tributo y estaban exentos de obligaciones como la *mit'a* minera[11].

La estructura social racializada impuesta por la colonia atraviesa la república, donde encontramos distinciones entre indígenas de tierras altas y tierras bajas. Así, por ejemplo, las estadísticas censales de principios de la república distinguían a los indígenas de tierras bajas como "neófitos", "por todas sus circunstancias" y por su "miserable condición". No se los consideraba como "iguales" a los "demás de su clase que se hallaban en otro grado de civilización" y, por tanto, no se les exigía la misma contribución. "Algunos 'neófitos' recibían también la denominación de 'hordas', 'indóciles'" (Barragán, 2009: 216). En este grupo, podían muy bien haber encajado los urus, dada sus condiciones socioculturales distintas de las poblaciones aymaras y quechuas, y más cercanas a las formas de vida de los pueblos de tierras bajas.

En conclusión, se advierte una clara distinción en estos periodos históricos entre pueblos andinos quechua/aymaras, principalmente agropastoriles, con una experiencia histórica y características culturales distintas de otros pueblos que, por su forma de vida, recibieron una categorización inferior tanto en la estructura estatal colonial como republicana. Había que pensar en estos términos para entender la relación entre mayorías y minorías indígenas que planteamos en esta investigación.

2.2. Experiencias políticas indígenas diferentes

Mucho se ha escrito acerca de la experiencia política de los pueblos indígenas, particularmente andinos; otros pueblos no han contado con la atención preferencial de los investigadores. En el marco del mismo esquema planteado anteriormente, entre mayorías y minorías indígenas, queremos analizar brevemente la experiencia política de uno y otro grupo.

La lectura de esta experiencia se basa en el marco de las relaciones con el Estado que en diferentes momentos históricos han tenido unos y otros. Xavier Albó, al respecto, dice que "los pueblos originarios mayoritarios de las tierras altas andinas tenían una historia mucho más larga de articulación estable con el Estado (…) En consecuencia, su referente más inmediato y obvio ha sido y sigue siendo el respectivo

11 Las clasificaciones etno-raciales implican la imposición de un ordenamiento social que, a la vez de crear las diferencias, distribuye a cada grupo en una estructura de poder desigual, lo cual significa diferentes niveles de participación o reconocimiento de derechos y obligaciones para cada grupo (Cfr, Quijano, 2007; Barragán, 2009).

Estado nacional dentro del que se desempeña su lucha multisecular, con todos los matices políticos y énfasis ideológicos que tal presencia supone en cada coyuntura nacional" (Albó, 2003: 197).

Esta larga historia parte desde tiempos de la colonia, cuando los españoles asumieron una alianza con las autoridades étnicas, como una estrategia de una mejor administración y control de las poblaciones conquistadas. Los *mallkus*, convertidos en caciques, cumplieron un rol político, aunque siempre en calidad subalterna frente al poder colonial. Al finalizar el periodo colonial, el desconocimiento de los títulos "nobiliarios" de estas autoridades étnicas provocó un conjunto de demandas de reconocimiento acudiendo a mecanismos jurídicos, como las llamadas "probanzas", lo cual implicaba un articulación estrecha de las autoridades étnicas con la cultura del colonizador (Choque, 2003; Thomson, 2007).

Otro antecedente en la república es la presencia, en la segunda mitad del siglo XIX, en un contexto en que se emprendió un duro avasallamiento a las tierras de los indígenas, de los caciques apoderados de comunidades, quienes salieron en defensa de tierras usurpadas por las elites bolivianas de la mano de disposiciones legales estatales (Choque, 2003). Este trajín de los caciques apoderados los hizo más cercanos al movimiento jurídico y político estatal, esto es, en términos de la cultura dominante. Más tarde, en el siglo XX, la sindicalización de los sectores campesinos y, después, el surgimiento de movimientos indígenas articulados con fines políticos, como mecanismos ya sea para canalizar demandas específicas o para cuestionar las estructuras estatales excluyentes de los indígenas, significaron en última instancia una experiencia política distinta y más vinculada con el Estado de parte, principalmente, de los pueblos quechuas y aymaras[12] (Cfr. Albó, 2003; Stern, 1990).

Del otro lado, las experiencias de pueblos minoritarios han seguido un camino distinto. Aunque no se ha escrito mucho al respecto, tal como recuerda Lehm (1999), en los últimos 30 años, más investigadores se han concentrado en este tema, muy vinculado a la organización política de los pueblos de tierras bajas. La relación con el Estado para estos pueblos ha sido mínima, pues, antes de las políticas multiculturales de los años 90, sencillamente eran pueblos ignorados por la sociedad y el Estado boliviano. Por esta razón, la marcha de 1991, llamada "por el territorio y la dignidad", protagonizada por los pueblos de tierras bajas, se toma como un punto de partida crucial de irrupción de

12 Otro ejemplo de la experiencia política de los pueblos mayoritarios con relación al Estado es la Participación Popular de los años 90, a partir de la cual muchas comunidades indígenas se convirtieron en municipios, lo cual implicaba el aprendizaje de la complejidad del lenguaje burocrático administrativo y técnico. Las comunidades de tierras altas se vieron más beneficiadas con esta forma de participación política indígena, en tanto que pueblos minoritarios quedaron sujetos a autoridades municipales que no siempre les representaban por ser ajenos a su realidad (Grey Postero, 2009).

estos pueblos en el escenario político estatal. Las demandas eran claras: se planteaba reconocimiento y respeto de sus territorios y, especialmente, de sus identidades culturales, en clara alusión al olvido al que habían estado sujetos a lo largo de la historia del país, donde el tema indígena estuvo más vinculado a las mayorías de tierras altas. El movimiento indígena de tierras bajas fue promovido desde activistas comprometidos con la causa indígena como intelectuales y ONGs (Cfr. Lehm, 1999).

Cosa similar sucede con los urus; aunque hasta el momento no han logrado articular un movimiento específico como grupo diferenciado de los aymaras y quechuas, han iniciado un proceso de construcción de una sola organización, cuyos antecedentes se remontan también a los años 90. No obstante, el proceso ha encontrado obstáculos relacionados con los mismos términos en que se fija la participación política en el nivel estatal, es decir, las reglas de la democracia que favorecen mayorías sobre minorías. En este marco, uno de los grupos urus (el chipaya) ha asumido hegemonía de la organización y la representación frente al Estado, en desmedro de grupos minoritarios, como los urus del lago o los urus de Iru Itu.

En síntesis, detrás de la experiencia política de las mayorías, más cercanas a los manejos del lenguaje político estatal, se manejan discursos de minorización (inferiorización) de las minorías étnicas, a partir de discursos esencializantes de la cultura indígena, que en el marco del nuevo Estado Plurinacional vienen con una hegemonía aymara en el nivel de todos los indígenas, en general, y, en el marco de los urus, con la hegemonía chipaya. Los criterios de minorización étnica suelen referirse normalmente a temas como: mayor autenticidad cultural, mayor densidad demográfica, mayor experiencia organizativa, que en el fondo se trata más de mayor cercanía a la cultura política estatal[13].

Las diferentes experiencias de los pueblos indígenas en su relación con el Estado y la sociedad son consecuencia del lugar que se asignó a cada pueblo dentro del esquema de clasificación racial –desde la colonia y mantenida por el Estado boliviano– y de la desigual distribución de poder. En alguna medida, los pueblos mayoritarios de tierras altas han tenido participación política, además que han utilizado desde tiempos coloniales los lenguajes políticos dominantes: alianzas, negociación, movilización, burocracia letrada, administración técnica. Esto les ha situado por encima de otros pueblos minoritarios, como los urus y otros de tierras bajas, cuya experiencia política en el nivel

13 En este estado de cosas, no obstante, el discurso indígena tiende a generalizarse desde las mayorías étnicas, particularmente la aymara. Esto es entendible, sobre todo, considerando que son los aymaras los que mayor trabajo de politización étnica han emprendido, además de representar una potencial densidad demográfica (Zegada *et.al*., 2008: 22). Esto puede ser riesgoso si se mantienen estas generalizaciones y se las lleva a condición de hegemonía aymara (o andina, como dicen otros) en el contexto del Estado Plurinacional.

estatal es muy reciente. Este aspecto se traduce en una desigualdad de condiciones de participación de los pueblos minoritarios que, en términos de la emergencia indígena en el poder, tienen que sujetarse a una hegemonía impuesta por las mayorías indígenas. Aquí puede señalarse también una suerte de colonialismo interno[14].

Por otro lado, las formas de hacer política que se han aprendido durante la historia colonial y republicana –prebendas, clientelismo, manipulación– están insertas en el interior de los pueblos indígenas, que, más allá de los denominados "usos y costumbres", son aplicadas aún en el contexto de la actual coyuntura del país, en momentos en que algunos pueblos –como los urus– han tenido que definir sus representantes indígenas a instancias como la Asamblea Legislativa Plurinacional o la departamental, según manda la nueva Constitución Política del Estado. Detrás de estas prácticas, se percibe la discriminación en términos de anular o privilegiar la participación de unos y otros, recurriendo a argumentaciones antes señaladas que inferiorizan o minorizan a los excluidos. Los pueblos indígenas de tierras bajas han marchado en demanda de mayores escaños en la Asamblea Plurinacional, ya que esto se definía proporcionalmente con relación a la cantidad de población y, por ende, apenas les correspondían siete escaños[15].

3. Realidad y coyuntura boliviana: una aproximación al contexto donde se inserta la investigación

La sociedad boliviana ha estado marcada por estructuras coloniales de larga duración (Rivera, 1993), manifestadas a través de la permanente exclusión y discriminación de los indígenas, quienes se han visto marginados de las esferas económicas, políticas, sociales y culturales de una sociedad y un Estado pensado desde los patrones de la modernidad occidental y bajo el dominio de una élite gobernante sin proyecto de país. Como diría Zabaleta (1986), pensar en la construcción de un país sin tomar en cuenta a la mayoría de la población es algo que no tiene sentido; peor aún, pensar en

14 Ahora se habla de "todos somos indígenas", pero desde una visión hegemónica de lo andino, particularmente aymara, tratando de encasillar otras realidades y experiencias dentro un discurso esencializante de lo indígena.

15 La Ley de Régimen Electoral del Estado Plurinacional de Bolivia define la representación indígena para pueblos "minoritarios", en alusión a las minorías étnicas de tierras bajas, el Chaco y los urus del altiplano. Lo paradójico es que el criterio numérico de población obliga a 34 pueblos a asociarse, según en el departamento en que se encuentren, lo cual implica someter a los pueblos más reducidos demográficamente a los grupos con mayor cantidad de población (Ver Leyes del Estado Plurinacional, 2010). Esto puede significar otra forma de promover conflictos internos en disputa por la representación, dependiendo de que un grupo u otro tenga mayor población. En el caso de los urus del lago y chipayas en el departamento de Oruro, éstos se han agrupado en la Circunscripción Especial Indígena Uru, donde los representantes son chipayas, dado que ellos recurren a argumentos como: su mayoría numérica, haber preservado mejor su cultura e idioma y estar mejor organizados. Lo anterior es ejemplo de cómo las nuevas disposiciones estatales pueden anular identidades de pueblos minoritarios al obligarles a encajarse en un solo costal, además de promover criterios de jerarquización étnica y minorización cultural; aquí también nos encontramos con actitudes de discriminación.

un país sin indios donde la mayoría de la población es indígena no tiene coherencia alguna. Las sucesivas políticas del Estado republicano boliviano han estado orientadas a la negación o superación de lo "indio", ya que esto no sintonizaba con los propósitos de modernización y progreso.

Sin embargo, los pueblos indígenas permanentemente han luchado para cambiar esta situación, a partir de posiciones distintas, desde aquéllas que demandaban procesos de inclusión y reconocimiento en el marco del Estado instituido, hasta las que planteaban trasformaciones radicales del Estado desde un horizonte propiamente indígena. Ahora, nuestro propósito no es la revisión de todo este proceso a lo largo de la historia boliviana, para lo cual existen numerosos estudios vinculados a la cuestión indígena y su lucha. Más bien, nos interesa reflexionar el contexto de los últimos 20 años, a partir de cuando los pueblos indígenas empiezan a incidir seriamente en el Estado boliviano. Esto nos servirá de contexto para entender el conjunto de transformaciones estatales actuales que, en teoría, significa mayor protagonismo de los pueblos indígenas en la vida social, política, económica y cultural del país. Particularmente, nos interesa ver el caso de los pueblos indígenas minoritarios en este proceso.

La "Marcha por el Territorio y la Dignidad", protagonizada por los pueblos indígenas minoritarios de tierras bajas (Oriente y Amazonía boliviana) en el año 1990, constituye un hito fundamental para la incidencia indígena en las políticas estatales. El Estado boliviano se vio obligado a reconocer las identidades culturales y los derechos territoriales[16] de los pueblos indígenas. La demanda de los pueblos de tierras bajas era clara: terminar con la situación de olvido o desconocimiento de la que habían sido objeto por parte de la sociedad y el Estado boliviano (García Linera, 2004: 217), algo parecido a la situación de los urus del lago Poopó para el caso de la región altiplánica. Si bien las luchas y movimientos de las mayorías indígenas aymara-quechuas en tierras altas tienen una historia más larga, su influencia en el nivel del Estado no fue significativa, quizás debido a que el fundamento de éstos fue más el cuestionamiento de la institucionalidad estatal, con planteamientos, incluso, de una transformación radical; en tanto que, para los pueblos de tierras bajas, se trataba más de reconocimiento dentro de los márgenes del Estado existente sin afectar su institucionalidad (García Linera, 2004).

Bajo la misma óptica del cumplimiento de las demandas de los pueblos de tierras bajas, el año 1994 se reformó la Constitución Política del Estado, definido desde entonces como "multicultural y plurilingüe", en atención a la diversidad de pueblos y

16 Aunque no bajo el concepto de "territorio" como tal, por considerarlo atentatorio para los intereses del Estado, sino más bien bajo la figura de tierras comunitarias de origen (TCO), sobre la base de territorios ancestralmente ocupados por los pueblos indígenas.

culturas existentes en Bolivia. Este reconocimiento, que tuvo lugar durante el periodo neoliberal, estuvo acompañado de otras reformas estatales, como la Ley 1551 de Participación Popular y la Ley 1565 de Reforma Educativa, ambas de 1994, que en conjunto pretendían cumplir con las demandas de reconocimiento e inclusión de los indígenas.

No obstante, las políticas multiculturalistas del Estado neoliberal resultaron insuficientes para los pueblos indígenas y, en algunos casos, hasta atentatorias. Por ejemplo, la Participación Popular, que otorgaba facultades de gestión de desarrollo a niveles muy locales a partir de la municipalización del territorio boliviano, significó la implantación de un sistema organizativo (el municipio) ajeno a las realidades culturales propias de los pueblos indígenas; por otra parte, la Reforma Educativa, que propugnaba una educación "intercultural y bilingüe", se tornó en otro ámbito más de folklorización de lo indígena, además que no permitía la articulación de los actores indígenas con el contexto estatal mayor, ya que éstos debían aprender en su propio idioma, lo cual no era válido para el resto de la población urbana[17]. En síntesis, las políticas multiculturalistas neoliberales no superaron la visión de los indígenas como simples alegorías de la nación para adornar afiches y festivales y, en algunos casos, algún partido político. La idea del indígena como "sujeto vital histórico" (Reinaga, 2001), con capacidad de participar activamente en la transformación del Estado y la construcción de un proyecto de país, estaba lejos.

Por ello, el año 2000, surgen nuevamente las marchas indígenas que articulaban a pueblos de tierras bajas con los de tierras altas bajo una sola consigna: la refundación del Estado a partir de una asamblea constituyente, lo cual no tuvo mayor eco sino hasta el año 2003, cuando se presentó una profunda crisis del sistema político boliviano, a partir de la denominada "Guerra del Gas", en alusión al movimiento social generado en Bolivia en contra de las intenciones gubernamentales de vender el gas natural a través de puertos chilenos[18]; además del cuestionamiento de las políticas neoliberales que posibilitaron la apropiación de este recurso natural por empresas transnacionales con ínfimos beneficios para el Estado boliviano. También la "Guerra del Gas" permitió posicionar nuevamente la demanda de una asamblea constituyente, con una visión crítica que iba más allá del periodo neoliberal, y se orientaba a criticar un horizonte mucho más profundo relacionado con la permanencia de estructuras coloniales de dominación y exclusión.

---

17 Por esta razón, en muchos casos, ha existido resistencia de padres de familia en comunidades rurales e indígenas a que sus hijos aprendieran en sus idiomas originarios, puesto que no creían que ello podría asegurarles su acceso a una educación superior o, en términos más generales, al modo de vida de la modernidad urbana; además de que ello implicaba mantener a sus hijos bajo el manto de las discriminación.

18 En tanto no se resuelva el tema territorial con Chile, que después de la Guerra del Pacífico en el siglo XIX significó para Bolivia su pérdida de acceso al mar, para la población no es aceptable este tipo de relaciones con ese país.

Si bien fueron los pueblos indígenas de tierras bajas los que impulsaron un proceso de reconocimientos multiculturalistas, a partir del 2003, los pueblos mayoritarios de tierras altas hallaron el escenario propicio para posicionar sus objetivos de transformaciones radicales del Estado boliviano, con atención a la mayoría de la población autoidentificada en el Censo Nacional de Población y Vivienda de 2001 como indígena. De ahí, se puede advertir que en el actual proceso político boliviano existe mayor incidencia de los pueblos mayoritarios, principalmente aymara y quechua, a tal punto que algunos han llegado a hablar incluso de las pretensiones de implantar un "aymarocentrismo".

La oportunidad concreta para hacer efectivas las demandas indígenas de constituirse en actores protagónicos en la construcción de un nuevo Estado surge después de la elección de Evo Morales como Presidente de Bolivia el año 2005, que contaba con el respaldo de amplios sectores populares e indígenas de la población. Luego de su posesión, en enero de 2006, Morales impulsó como política de Estado el cumplimiento de las demandas de octubre, principalmente la "nacionalización de los hidrocarburos" y la convocatoria a una asamblea constituyente, en medio de un escenario social y político altamente conflictuado en razón de la preocupación de los sectores conservadores de la sociedad boliviana que temían una suerte de "vuelco de la tortilla", una vez que los indígenas asumieron el poder[19].

La Asamblea Constituyente, como el medio para lograr las transformaciones estructurales del Estado boliviano, a través de la elaboración de una nueva Constitución Política del Estado (CPE), fue precisamente el escenario de mayor conflicto social, político y étnico. Por una parte, estaban los sectores conservadores de oposición al gobierno de Morales y que habían sido desplazados de los espacios de poder que ocuparon por decenios; para ellos, pensar en un país con "indios" era como un retroceso y no como un avance y, como la Asamblea planteaba básicamente la recomposición de un Estado con horizonte indígena, ello era inaceptable. Por otro lado, los sectores populares y principalmente indígenas consideraron que había llegado el momento para la recomposición de sus derechos, con protagonismo efectivo en la construcción del nuevo Estado. Fue un conflicto étnico, ya que las partes enfrentadas se definían como indígenas y no indígenas, pero también tuvo connotaciones raciales, puesto que era como un enfrentamiento entre "*qaras*" (blancos) e "indios"; todo esto tuvo una

19 Puede ser discutible esta afirmación, ya que existen voces en el movimiento indígena de hoy que consideran que no hubo cambios significativos, ya que el poder sigue en manos de *qaras*, es decir, sectores no indígenas de la población, en alusión a las personas que acompañan al Presidente dentro de su gabinete de ministros. Sin embargo, el hecho de que se haya calificado a Morales como el primer presidente indígena en la historia, además de que los discursos presidenciales enfatizaban el tema indígena-originario, puede ser suficiente para ese temor desde los sectores conservadores de la sociedad boliviana.

expresión clara el día 24 de mayo de 2008, en la ciudad de Sucre (donde sesionaba la Asamblea Constituyente), cuando un sector de la población urbana agredió física y psicológicamente a un grupo de indígenas que marchaban por la ciudad, hecho que se ha definido como una manifestación explícita del racismo imperante en Bolivia.

Luego de un tortuoso camino, por fin, en febrero de 2009, se promulga la nueva Constitución Política del Estado, tras haber sido aprobada por la mayoría de la población mediante referendum constitucional en enero del mismo año. La nueva CPE da lugar al establecimiento del Estado Plurinacional de Bolivia, que debe ser entendido como el marco institucional orientado a cambiar la situación de siglos de colonialismo interno y para enfrentar la colonialidad del poder, que por siglos ha frenado el llevar adelante un proyecto propio de país, desde la propia realidad boliviana y con atención a las mayorías que la conforman. Lo plurinacional significa algo más que el simple reconocimiento y diversidad cultural y étnica del país; promueve, más bien, la inclusión de los sectores indígenas como protagonistas de la construcción social, cultural, política y económica del país, una suerte de recuperación del "sujeto vital histórico" del que hablaba Reinaga (2001).

En términos generales, el artículo 1 de la CPE señala claramente que Bolivia se constituye en un Estado fundado en la "pluralidad y el pluralismo político, económico, jurídico, cultural y lingüístico" del país, lo que claramente alude a la orientación integradora de los pueblos indígenas, sus culturas e identidades que fueron largamente marginadas. Más específicamente, el artículo 2 reconoce el derecho de pueblos indígenas a su libre determinación, autonomía y autogobierno, sus instituciones culturales y la consolidación de sus entidades territoriales; más adelante, en el Capítulo 4 del Título II del texto constitucional, se señala un conjunto de derechos para las "naciones y pueblos indígena originario campesinos", que el Estado está en la obligación de proteger.

También, indica disposiciones para la representación política de pueblos indígenas en la Asamblea Legislativa Plurinacional (antes Congreso Nacional) y las Asambleas Legislativas en el marco de los gobiernos autónomos departamentales (antes Prefecturas); asume con carácter constitucional la justicia indígena; reconoce los territorios indígenas como parte de la estructura y organización territorial del Estado, con un acápite (Capítulo 7, Título 1, Tercera Parte) que menciona específicamente las "autonomías indígena originaria campesinas", como base para su autogobierno y en el marco de sus territorios ancestralmente ocupados. Finalmente, en términos de la esfera económica estatal, el Estado reconoce aquello que llama "economía comunitaria" como propia de los pueblos indígenas.

Sin duda, la nueva CPE ofrece un amplio panorama en cuestión de pueblos indígenas como parte constitutiva del Estado y constituye un avance significativo

frente a las demandas históricas de los indígenas en Bolivia. Ahora, la operativización de los principios constitucionales está delegada a la elaboración de leyes específicas que derivarán de ella. Siguiendo nuestro interés y en nexo con el tema del presente estudio, queremos referirnos a dos leyes específicas: la Ley de Régimen Electoral y la Ley Marco de Autonomías. Esto nos permitirá comprender el tema de la participación política de los urus, por una parte, y por otra, su situación en el marco de las autonomías indígenas que podría representar, según sus demandas, el reconocimiento de un territorio y autogobierno para hacer frente a sus necesidades de desarrollo.

Primero. Para las elecciones generales de diciembre de 2009, cuando Evo Morales fue reelecto como Presidente, a la vez que se eligieron a los miembros de la Asamblea Legislativa Plurinacional (Diputados y Senadores), fue necesaria una Ley Transitoria de Régimen Electoral Nº 4021, de abril de 2009[20], donde se definía la representación política para pueblos indígenas mediante la figura de la Circunscripción Especial Indígena Originaria Campesina, es decir que los pueblos indígenas pueden elegir un diputado titular y otro suplente, pero dentro el marco de su circunscripción.

La misma ley define siete circunscripciones especiales, específicamente relacionadas con pueblos indígenas que representen "minoría poblacional", esto es, minorías étnicas. ¿Solamente siete?, si la Constitución reconoce 36 pueblos, exceptuando aymaras y quechuas que son la mayoría, el resto son minorías; el motivo es que se imponen los criterios técnicos cuantitativos antes que las cualidades étnicas que la misma Constitución reconoce; además, la oposición política al gobierno de Morales se resistió a la propuesta inicial del MAS que señalaba quince representantes en total; quedaron siete al final, después de la negociación sólo para viabilizar la aprobación de la Ley Transitoria y, con ello, las elecciones de diciembre de 2009. Esta disposición de la Ley Transitoria finalmente fue mantenida en la Ley de Régimen Electoral definitiva Nº 026 de 2010, pese al descontento demostrado por parte de los pueblos de las tierras bajas que protagonizaron una marcha en demanda de más escaños.

Una circunscripción especial es definida en función de todas las minorías étnicas que se hallen al interior de un departamento; esto es, a excepción de Potosí y Chuquisaca, el resto de los departamentos del país –de los nueve existentes– cuenta con una circunscripción especial. Para el caso de Oruro, la Circunscripción Especial Indígena es para los pueblos urus, concretamente para los dos grupos urus: 1) chipayas y 2) urus del lago.

En las elecciones generales de diciembre de 2009, sin embargo, la Ley Transitoria no permitía una elección directa según "usos y costumbres", por lo que los

20 Esta ley tuvo el carácter de transitoria para agilizar el proceso electoral y la conformación de los principales órganos de poder del Estado, en función de los cambios que habían sido dispuestos en la nueva Constitución. Posteriormente a las elecciones generales, recién se estableció la Ley de Régimen Electoral definitiva.

representantes tuvieron que estar patrocinados por alguna organización política: partidos, agrupaciones ciudadanas o pueblos indígenas (éste último se refiere más a una organización que al pueblo mismo, es una figura que permanece desde el anterior Código Electoral), es decir que no había opción para ejercer la democracia directa propia de los pueblos indígenas y tuvieron que someterse a las reglas del sufragio. En cambio, para las elecciones municipales y departamentales de abril de 2010, ocasión en que se elegirían por primera vez a los miembros de las Asambleas Legislativas Departamentales, junto a gobernadores, alcaldes y concejales, sí se permitió la democracia directa para que un pueblo indígena –en el marco de su Circunscripción Especial– pudiera elegir directamente a su representante. De esta forma procedieron los urus, eligiendo a sus asambleístas departamentales en asambleas de la comunidad, contrariamente de lo que sucedió con la elección de sus diputados, que tuvieron que ser patrocinados por el partido Movimiento al Socialismo (MAS).

Segundo. Con relación al tema de autonomías, reconocidas por la Constitución como una respuesta ante las demandas regionales e indígenas, principalmente, se identifican cuatro tipos de entidades territoriales autónomas: 1) autonomía departamental, 2) autonomía municipal, 3) autonomía regional y 4) autonomía indígena originaria campesina. Para llevar adelante el proceso autonómico, se promulgó la Ley Marco de Autonomía y Descentralización, en junio de 2010. Esta ley permitiría que los departamentos, regiones o pueblos indígenas, que habían optado por el régimen autonómico en referendums anteriores, pudieran consolidar sus autonomías. Lo que nos interesa aquí es referirnos a las autonomías indígenas, que según ley pueden constituirse sobre una base territorial fundada en municipios o tierras comunitarias de origen (TCOs), siempre y cuando cumplan con los siguientes requisitos: 1) unidad territorial, 2) capacidad gubernativa (organizativa y de gestión); 3) cantidad poblacional mínima de 1.000 habitantes (pudiendo flexibilizarse en función de cumplir con el segundo requisito).

Todo este conjunto de reglas imposibilitan a pueblos como los urus del lago a pensar en una autonomía, ya que ellos se hallan en un territorio discontinuo, no alcanzan 1.000 habitantes, además que su organización y cohesión interna está debilitada por el mismo hecho de estar fragmentados en unidades político-administrativas distintas (distintas provincias y municipios). Si no se puede pensar en autonomía, entonces tampoco es posible pensar en autogobierno, lo que contradice uno de los principales postulados constitucionales del Estado Plurinacional.

En resumen, si bien teóricamente se ha respondido a la demanda histórica de los pueblos indígenas, a partir de una Constitución que refleja ampliamente el tema de sus derechos, en la práctica, parece que aún la situación no ha cambiado sustancialmente, ya que existen todavía pueblos en desventaja en su acceso a estos derechos y que no

tienen asegurada su participación en las estructuras estatales de poder como un medio para canalizar atención a sus necesidades locales y para contribuir a las construcción de un Estado para todos. Quizás si se hubiera emprendido una de las demandas centrales de los pueblos indígenas, relacionadas con la reorganización territorial y política en función de territorios ancestrales, el cambio hubiera sido distinto y la Constitución no parecería puro enunciado. En cambio, se optó por mantener la estructura territorial y política intacta (departamentos, provincias y municipios).

Hasta aquí, hemos ofrecido una descripción y análisis muy breve relacionado con la realidad y coyuntura del país, en cuyo marco se inserta la temática de nuestra investigación; esperamos que esto pueda contribuir a la comprensión de lo que viene más adelante.

CAPÍTULO II

Una discriminación histórica

1. Los urus ¿gente del agua?

Esta interrogante es clave para comprender la discriminación y la exclusión que sufren los pueblos urus; se trata de la identidad étnica asumida tanto por ellos mismos como por la mayoría de los investigadores que han estudiado este pueblo. Actualmente, los urus se designan como *qhwaz-zh zhoñi* (hombres del agua) o *qut-zh zhoñi* (hombres del lago) (Cerrón-Palomino, 2006: 18). De la misma manera, tanto los estudios históricos como etnográficos señalan que se trata de un pueblo de pescadores, recolectores y pastores, que desde tiempos prehispánicos habitó el eje lacustre del altiplano (Cfr. Wachtel, 2001; Pauwels, 1996a; Molina, 2006).

De esta manera, los urus aparecen cultural y étnicamente caracterizados en oposición a los pobladores agropastoriles del altiplano, es decir, a los quechuas y aymaras. Esta identificación encubriría procesos de dominación de larga data que han dado origen a la discriminación y exclusión del pueblo uru; todo parte de circunscribir su desarrollo a las fuentes hídricas altiplánicas (lagos).

La etnohistoria regional de Oruro es insuficiente para comprender el pasado de este pueblo, pese a estudios como los de Wachtel (2001), que se remontan, sobre todo, hasta tiempos de la colonia. Si bien, como etnógrafo, Wachtel describe rasgos que aluden a una cultura fundamentalmente lacustre, también habla del desarrollo de una tecnología hidráulica compleja para facilitar la agricultura entre los chipayas. Por su parte, Pauwels sugiere que los urus no eran solamente pescadores o cazadores, sino que habían desarrollado el pastoreo y la agricultura (1996b: 55-56); además, el mismo autor plantea que en los primeros años coloniales la región de Oruro estuvo

habitada por muchos urus, distribuidos en "todas partes" de su territorio, es decir, no sólo en torno al eje lacustre (2000: 74)[21].

Si esto fuera así, aceptaríamos la hipótesis de Alfredo Torero, quien plantea que las sociedades-Estado vetaron a los urus el acceso a la tierra y, con esto, a la riqueza agropecuaria, limitándolos a los recursos lacustres (1987: 334). Más adelante, continúa Torero: "privados de tierra firme, a raíz probablemente de un antiquísimo despojo convertido en restricción permanente, y contenidos de esta manera en su desarrollo socioeconómico, los uros eran menospreciados por sus propios cercadores como seres anómalos, 'no humanos', sobrevivientes de una prehumanidad…" (*ibidem*).

Se puede pensar que los urus desarrollaron una vida tanto lacustre como terrestre, sin que necesariamente haya existido cierta homogeneidad en su estilo de vida, y fueron cediendo el espacio terrestre frente a la ocupación de pueblos agropastoriles más fuertes. Esto nos lleva a plantear que la identidad como "gente del agua" ha surgido de las condiciones de dominación a la que fueron sujetos desde tiempos prehispánicos. Frente a la dominación, les quedaba el lago como su espacio de vida, de confinamiento forzado, pero también de resistencia, ya que los urus solían escapar de las obligaciones impuestas por los conquistadores escondiéndose en el lago, lo cual significaría a la larga más libertad, pero menos derechos (Cfr. Pauwels, 1996b: 42), en el marco de una sociedad donde los urus representaban a los vencidos. De ahí también que desde tiempos del Inca se tenga una visión discriminatoria acerca de los urus:

> Y cuando los ingas vinieron conquistando esta provincia de los Pacaxes, hicieron salir a estos indios Uros de junto al agua. Y les hicieron vivir con los Aymaraes. Y les enseñaron a arar y cultivar la tierra. Y les mandaron que pagasen, de tributo, pescado y hiciesen petacas de paja. Por ser gente muy tosca, no les dieron orden cómo habían de adorar al sol y servirle (Mercado de Peñaloza [1579], citado en Pauwels, 1996b: 48).

Otra cita interesante corresponde al agustino Antonio de la Calancha, con relación a los habitantes aymaras de Toledo: "vinieron estos Indios de otras provincias, i fundolos allí el Inga, para que fuesen maestros de aquellos Urus" (citado en Pauwels, 1996b:

21 Aunque este dato no es tan relevante para la investigación, es oportuno reflexionar acerca de la población más antigua de la región de Oruro desde la perspectiva de la arqueología. En este sentido, aún no se ha develado quiénes fueron los autores de la denominada cultura Wankarani, correspondiente al periodo arqueológico del formativo (2000 a.C. – 300 d.C.), es decir, antes de la presencia de quechuas y aymaras. Wankarani se caracteriza por una cultura material de pueblos pastoriles, con aldeas nucleadas, escultura de camélidos y una cerámica rústica que denota, según los arqueólogos, el desarrollo de la agricultura (Cfr. Condarco, 2002). Es probable que los autores de Wankarani hayan sido los urus, que precedieron a los aymaras y quechuas en el altiplano central. Es sugerente que el nombre de Oruro derive de la palabra Uru-Uru, que significa un lugar de muchos urus (Wachtel, 2001).

50). Aquí se refleja una relación en la que, según Pauwels, los aymaras cumplen la función de controlar y civilizar a los urus, por mandato del Inca, es decir, se presenta a los urus como incivilizados.

En estas relaciones interétnicas, se hallan relaciones de poder entre vencidos y vencedores; los últimos generan un proceso de control social y disciplinamiento cultural sobre los primeros, lo cual también implica la visión negativa que se tiene sobre ellos. El término uru parece derivar de la palabra *khuru,* que significa "gusano", en alusión a la condición inferior que se les asignaba a los urus por parte de quechuas y aymaras dominantes. De la discriminación deriva, por tanto, el argumento que justifica los procesos de dominación y, sobre todo, el control sobre la tierra, recurso más apetecido por las sociedades agropastoriles dominantes.

La colonización española no sólo significó la continuidad de este proceso de discriminación y confinamiento, sino que lo hizo más agudo, como se verá más adelante. Los urus definitivamente terminaron por recluirse en el lago y, desde ahí, con los años, asumieron la identidad de "gente del agua" como algo propio, en oposición siempre de las sociedades aymaras y quechuas mayoritarias. En la actualidad, esto continúa representando su condición marginal y subalterna, con una base material, y ahora también subjetiva, que les priva de su desarrollo como pueblo; el lago, pues, ya no es suficiente para vivir y las escasas tierras retomadas de los aymaras no alcanzan para el cultivo o pastoreo. El problema no está en su diferencia cultural básicamente lacustre, sino en cómo se ha constituido esta diferencia, a partir de procesos de dominación de larga data. Un comunario uru de Puñaka nos decía: "nuestros abuelos nos decían: somos gente del lago, del lago siempre, por eso no tenemos tierras" (Entrevista con Rufino Choque).

2. Experiencia colonial y doble subalternidad de los urus

Una de las primeras cosas que hay que recordar es que los urus, a la llegada de los españoles, ya constituían un pueblo subalterno frente a las sociedades-Estado, a decir de Alfredo Torero (1987: 333). Si bien la colonización implicó el encubrimiento de la diversidad de pueblos conquistados bajo la categoría genérica de "indios", ello no significa que la condición subalterna de los urus haya sido del todo ignorada. Por una parte, los españoles mantuvieron los prejuicios anteriores de aymaras y quechuas hacia los urus y, por otra, a partir de esta apreciación negativa, se asignó a los urus un status diferenciado dentro de la estructura de la sociedad colonial, lo cual implicaba una doble subalternidad.

Es notable la cantidad de prejuicios que se hallan en los documentos coloniales acerca de los urus. Ellos son descritos como gente "bestial", "de poco entendimiento",

"toscos", "pobres", "andrajosos", "sucios", "flojos", "sin gobierno ni policía", etc.[22]. Estas nociones fueron probablemente asumidas de las versiones aymaras y quechuas, quienes contaban con una suerte de mayor respeto de parte de los colonizadores.

> Ay un pueblo a quatro leguas al oeste de Challacollo llamado Toledo [habitado por aymaras], cuyos Indios son lustrosos, ábiles, políticos, limpios y bien agestados: son los más destos Indios ricos, porque tienen muchos ganados de la tierra; vinieron estos Indios de otra Provincias, i fundolos allí el Inga, para que fuesen maestros de aquellos Uros, pero no pudo (como ni los Religiosos an podido) aprovechar jabón para blanquear a un Etiope; algo menos bárbaros están oy, pero siempre sin policía (Calancha,[1638] 1977: 1467).

Aquí se muestra una relación de subalternidad de los urus frente a los aymaras, que antecede a la colonización española. Obviamente, los prejuicios no eran nuevos, pero suponemos que, en la lógica del colonizador y sus intenciones civilizatorias de los indios, aquéllos que se hallaban más cercanos al mundo natural merecían mayor desprecio. En efecto, se dudaba incluso de la humanidad de los urus. Antonio de Herrera (1727) señala lo siguiente:

> Estos Uros son tan salvages que preguntándolos quienes eran respondían que no eran hombres sino Uros, como si fueran otra especie de animales (Citado por Torero, 1987: 334).

En realidad, como advierte Pauwels, no es que los urus hubieran negado ser "hombres", sino que quizás se referirían a que no son *jaqi* (persona para los aymaras) (1996b: 45). El tema es que la dominación española buscaba también la explotación del indio y, en ese contexto, la difícil sujeción de los urus ha debido costarles tanto que lo manifestaban con un desprecio profundo. Sólo en caso de tenerlos sujetos podían considerarles menos bárbaros y útiles a sus fines: la explotación de su trabajo.

> Los uros son de menos capacidad y de menos entendimiento que la demás gente **salvo en tenerlos los caciques en tanta subjeción** (…) los ha visto ponerse muy

22 Cfr. Mercado de Peñaloza [1759], citado en Pauwels, 1996b; Antonio Vásquez de Espinoza [1628], citado en Torero, 1987; Mendoza, 2005; Polo de Ondegardo (1571), citado en Beyersdorff, 2003; Antonio de la Calancha [1638] 1977; Bartolomé Álvarez [1588] 1998, entre otros. De la misma manera, Bertonio, [1612] 1984, define la palabra uru como "una nación de indios despreciados entre todos, que de ordinario son pescadores y de menos entendimiento" o "dicen a uno que anda sucio, andrajoso o zafio, sayaguéz, rústico".

> bien al trabajo y que ningunas sementeras se hacen en la provincia que no sean los primeros a trabajar o en las de los caciques y en éstas siempre o en la de otros indios que les dan coca o de beber u otro género de paga… (Melchior de Alarcón [1567], citado en Torero, 1987: 395). (Resaltado nuestro).

La anterior cita es interesante, pues nos remite a la idea de la doble explotación que sufrían los urus en el contexto colonial, tanto de parte de los españoles como de los otros indígenas. Un ejemplo de cómo los caciques aymaras los empleaban para trabajar sus tierras se encuentra en el documento de 1688, recuperado por Gunnar Mendoza, acerca de los urus de Challacollo:

> … los cuales salen por tiempos a servir a don Pedro Colquicayo y Diego Callapa, indios gobernadores que han sido en el pueblo [más adelante otro testigo dice] (…) al gobernador Fernando Santiago Challapa, lo quisieron matar, por haber entrado a reconocer su gente (…) los cuales dichos indios por tiempos suelen salir a hacerles sus chacras de papas y quinua a Don Pedro Colquicayo (Mendoza, 2005: 459).

Con relación a la explotación por los españoles de los urus que habitaban la región de Challacollo[23], durante la temprana colonia se hallaban bajo la jurisdicción de la encomienda de Lorenzo de Aldana (años 1553-54), cuyos objetivos principales eran: 1) Inducir a la numerosa población uru a que se apartase de su vida lacustre y 2) facilitar su cristianización encargada a los misioneros agustinos (Beyersdorff, 2003). Según esta autora, el interés que tenía Aldana por los numerosos urus radicaba en la utilidad de su mano de obra para una gran empresa textilera a partir de la introducción de centenares de ganado ovino. Esta empresa tuvo éxito y, a la muerte de Aldana, quedó en manos de los agustinos, primero, y de otros administradores civiles, después.

Polo de Ondegardo (1571), en su visita a Paria, identificó la industria lanera mantenida por fuerza laboral uru. La industria lanera representaba la base de tributación uru, ya que ellos no podían realizar otras tareas por considerárseles inferiores. Polo percibió que la diferencia de tributación entre urus y aymaras se debía a sus diferencias culturales. Los urus, pese a que constituían la mayor parte de población, sólo pagaban 2.000 pesos, en tanto los soras y kasayas (aymaras) pagaban 9.000 pesos. Según Polo de Ondegardo, la Corona española opinaba que los urus no servían para la *mit'a* de Potosí, además de que "rehusaban servir"; por tanto, la solución no era forzarles a

23 En la provincia colonial de Paria, lugar que concentraba a la mayor cantidad de urus dentro del territorio de Oruro.

abandonar sus tierras, sino suministrarles materia prima (lana) para la confección de vestimenta y camas (Beyersdorff, 2003: 28)[24].

Un primer tema de análisis hasta aquí se refiere a la experiencia particular de los pueblos urus en el contexto colonial. No se puede decir que toda la población india haya vivido la colonia de la misma manera; para algunos pueblos -como los urus- esto ha significado un doble sometimiento, ser los inferiores de los inferiores, por tanto, más discriminados y doblemente explotados. Pese al reconocimiento de los urus como una categoría fiscal diferenciada, con menor pago de tributo que los otros indios (aymaras y quechuas) (Cfr. Wachtel, 2001), los españoles invirtieron muchos esfuerzos en sujetarlos y disciplinarlos por la vía religiosa (cristianización), con el afán de lograr más tributarios estandarizados como los demás indígenas. La historia señala que, para lograr sus fines, los colonizadores se valieron de las autoridades locales, particularmente de aquellos grupos que consideraban más "organizados", en una suerte de gobierno indirecto, lo cual también implica para los urus el principio de su subordinación política frente a las autoridades aymaras.

En respuesta a estos procesos de discriminación y subalternidad, algunos urus ejercieron resistencia, en tanto que otros optaron por someterse definitivamente, asimilándose a la sociedad indígena mayoritaria. Con relación a la resistencia, el agustino Antonio de la Calancha relató el carácter insumiso de los urus frente a las prácticas disciplinarias de los misioneros españoles:

> [Los curas agustinos] fuérenlos sacando de la laguna con amores y amenacas, i con la familiaridad de los otros indios convertidos. I (por) la enseñanza de los religiosos se an ido aziendo más sociables, algo políticos y menos uraños, aunque quando menos se piensa se van a su laguna, que como violentos asisten en tierra, y como a su natural entran (a) deleytarse en el agua. No hay traca umana que sea suficiente, ni para sacarlos todos, ni para defenderles la buelta. Ya son pocos los fugitivos, pero son muchos los violentados (Calancha [1638] 1977: 1468-1469).

En ocasiones, las propias autoridades aymaras estaban involucradas en estos hechos: intentar sacar a los urus de su refugio entre las aguas.

> Asimismo, sabe que delante de los mismos indios en mitad de la laguna hay muchas islas que llaman Quariquari, Pupu y Panza y otras que están desparramadas, con

24 La provincia de Paria, sostenida fundamentalmente por la Doctrina de San Pedro de Challacollo durante los siglos XVI y XVII, fue una de las más ricas, en contradicción con la extrema pobreza que mostraban sus indios, que eran básicamente urus (Cfr. Pauwels, 1996b; Beyersdorff, 2003).

> muchos indios que no se sabe efectivamente si son cristianos o infieles, pero que al parecer lo son por no salir a misa, ni acudir a la facción de cristianos, y asimismo sabe como al gobernador don Fernando Santiago Challapa, lo quisieron matar, por haber **entrado a reconocer su gente** y no sólo no lo permitieron sino lo quisieron matar y salió huyendo a caballo, los cuales dichos indios por tiempos suelen salir a hacerles sus chacras de papas y quinua a don Pedro Colquicayo (Testimonio de José Ramos sobre los "Autos formados por el Justicia Mayor de la Provincia de Paria para averiguar las particularidades de la laguna de Challacollo", citado en Gunnar Mendoza, 2005: 460). (Resaltado nuestro).

Las pretensiones de control sobre los urus no estaban exentas de la resistencia de éstos, resistencia a la doble dominación de la que eran objeto, muchas veces en forma de violencia, pero más encontrando en el espacio lacustre el medio de evasión a las obligaciones impuestas; pero esto significaría a la larga privarles definitivamente de su acceso a la tierra. En esto también pudo haber influido el proceso de aymarización de la región de Challacollo durante los siglos XVI y XVII, a partir de una masiva inmigración de pobladores aymaras de otras regiones andinas (Wachtel, 2001), quienes más tarde reclamarían la propiedad de aquellas tierras que antes estaban habitadas por una mayoría uru.

A la aymarización territorial le acompañó un proceso de asimilación étnica. Wachtel señala, con relación al decrecimiento demográfico de la población uru durante el siglo XVII (Censo del Duque de La Palata de 1683), que esto pudo deberse a un proceso de asimilación de los urus a los grupos dominantes aymaras o, en su caso, a la persistencia uru en "escapar" de las obligaciones coloniales. De los resultados de censos posteriores, Wachtel concluye que "los habitantes de Challacollo son, en efecto, antiguos urus, cuya calidad étnica vimos disolverse a lo largo del siglo XVII. Un siglo más tarde, parecen haber olvidado su propio origen (…) Challacollo se volvió un pueblo aymara al igual que los demás" (2001: 484-485). De esta forma, los urus aymarizados podían conservar su derecho a la tierra, aunque asumiendo las obligaciones de servir tanto a señores hispanos como indígenas.

Los urus no eran pocos en la temprana colonia; toda la región de Challacollo, el territorio situado al Norte del lago Poopó, incluso la propia ciudad de Oruro, tenía una población mayoritariamente uru, el 67% hasta los censos de la visita toledana. Al parecer, tanto el desprecio y discriminación como el consecuente doble sometimiento desembocaron en su minorización como pueblo y, en definitiva, en un grupo minoritario circunscrito al espacio lacustre. El periodo colonial significa el momento más crucial para la constitución de los urus como gente del agua, sin derecho a la tierra, y el lago

representó, a la vez que su refugio, también su cárcel, donde los urus se mantuvieron olvidados hasta bien entrada la república.

3. Un pueblo olvidado: los urus en la república

Si bien el nacimiento de la República de Bolivia significó la continuidad de estructuras coloniales de discriminación y exclusión de los indígenas, la experiencia de los distintos pueblos con el Estado boliviano fue diferente. No todos los indígenas estuvieron ligados a la vida del Estado de la misma manera. Con relación a las mayorías aymara y quechua que habitan las zonas altas andinas, la historiadora Brooke Larson (2002) señala que, por lo menos durante la primera mitad del siglo XIX, las políticas estatales sostuvieron una suerte de reconocimiento implícito de estas sociedades a partir de un régimen tributario agrario que representaba el respeto corporativo de ayllus y comunidades y de sus sistemas de autoridades étnicas. En cambio, otros grupos no merecieron la atención estatal, pues no había interés por el control de sus recursos y/o su trabajo.

A partir de esto, se puede entender la condición de los urus como pueblo olvidado por la sociedad y el Estado boliviano, por lo menos durante todo el siglo XIX. Si bien la colonización española provocó el confinamiento definitivo de los urus al medio lacustre, privándoles de su acceso a la tierra, durante buena parte de la vida republicana, los urus permanecieron dentro del lago, viviendo de sus recursos en un entorno donde la mayoría de los indígenas vivían de las actividades agropastoriles. Consideramos que la constitución de la memoria y la identidad exclusivamente lacustres que mantienen los urus corresponde a este periodo de confinamiento. Larson (2002) señala que el interés de los políticos republicanos estaba principalmente en el tributo indígena y, posteriormente, en la tierra misma, interés que, pensamos, no involucraba a los urus sin tierra.

Para los intereses del Estado republicano, no había más que indios tributarios y propietarios de tierras; los desposeídos de este recurso simplemente no existían. Cuando más, las interacciones de los urus con la sociedad ha debido darse con sus vecinos inmediatos, en muchos casos por disputas sobre tierras liberadas por el retroceso de las aguas del lago Poopó, mismas que eran ocupadas por pueblos aymaras. Este sentido se halla en el artículo historiográfico de Mamani y Reyes (2005), que constituye una de las pocas fuentes para comprender la situación de los urus en este periodo del siglo XIX.

No corresponde aquí, ni es de nuestro interés, demostrar los procesos de discriminación y exclusión que sufrieron los pueblos indígenas en general frente al Estado boliviano con horizonte colonial en sus estructuras objetivas y subjetivas: la explotación

e inferiorización de los indios por parte de una élite con pensamiento foráneo. Lo que sí nos interesa es analizar un contexto específico donde en el propio mundo indígena se presentaron la discriminación y la exclusión. Entre los urus y el Estado, por las condiciones mencionadas, no existió más relación en tanto éstos no eran tributarios, no poseían tierras y estuvieron confinados a un medio poco apetecido y accesible para los intereses estatales. En síntesis, los urus existían, pero como un pueblo olvidado y desconocido, de ahí que las fuentes sean escasas para el estudio de este periodo. Por otro lado, la relación más directa de los urus con la sociedad se mantuvo en ámbitos muy locales, es decir, con sus vecinos aymaras; es en este marco de relaciones que se enfrentaron conflictos que involucraban discriminación étnica.

Nuestros botes mueren porque el lago ya no es como antes.

Entonces, un primer elemento de análisis es el conflicto entre aymaras y urus por el tema de tierras. Mamani y Reyes resaltan que, debido a los descensos demográficos durante el siglo XVII en la población uru en la región de Challacollo, surgió un acrecentamiento de la propiedad de tierras para la población restante, así como la ambición de sus vecinos por apropiarse de ellas (2005: 47). Para el siglo XIX, señalan que influyeron mucho los descensos de las aguas del lago, dejando descubiertas grandes áreas de tierras que eran ocupadas por los aymaras.

Es interesante el análisis que hacen estos autores con relación a las políticas sobre tierras en Bolivia durante el periodo estudiado, sugiriendo que éstas beneficiaron más a los aymaras en el proceso de reconocerles como propietarios de la tierra. La documentación revisada, por ejemplo, hace evidente el atropello sufrido por los urus en 1855, por sus vecinos "originarios" de Challacollo, respaldados en la política del Presidente Belzu, que permitía adjudicarse tierras de manera gratuita con el argumento de que tributaban.

> … que el día quince de agosto pasado como a horas doce del día en circunstancias de que todos los de la comarca se hallaban en este pueblo como más de sesenta hombres en tumulto, los indios de Challacollo con sus caras tapadas con pañuelos, han destruido de un modo cruel todas las habitaciones, canchones y barracones (…), despreciando los ruegos que hacían ellas y una anciana Manuela Álbaro… (…) que en el punto llamado Chulapata han encontrado cuatro habitaciones de vivir totalmente destruidas desde los cimientos así como un pequeño canchón –el maderaje de las techumbres quebradas– así como una porción de esteras retaseadas algunos tiestos y pala de remar se habían pedaseado … (AJP/EJ. 1855:5, 4; citado en Mamani y Reyes, 2005: 58)[25].

En la república, existía una suerte de proteccionismo de parte del Estado para las comunidades con relación a la tenencia de sus tierras, esto es, porque a partir de su tributo sostenían la economía estatal. Los que tributaban se sentían con mayores derechos sobre la tierra, derechos amparados en las leyes bolivianas. En este contexto, los urus, por no ser pastores ni agricultores, no estarían sujetos a la tenencia de tierras y, por tanto, no tendrían la protección legal estatal.

Siguiendo con estos autores, los aymaras continuamente hostigaban a los urus para que abandonasen sus tierras, contando en ocasiones con la colaboración de las autoridades locales.

> … los jueces de paz y Corregidor están legalmente impedidos, es decir, del cantón de Challacollo, quienes se han hecho parte de antes de nada cometiendo absurdos contra nosotros como si fuésemos sus enemigos acérrimos serrándolas a nuestras mujeres como a presas devorando nuestros chanchos no sé con qué objeto (…) estos indijenas de Challacollo absolutamente nos quieren ver porque únicamente habíamos estado sujetos a un poco de totora en la laguna que nos habíamos defendido para nuestra ecsistencia. (AJP/EJ. 1855: 2,1, citado en Mamani y Reyes, 2005: 59).

25 AJP = Archivo Judicial de Poopó. El hecho violento se refiere al avasallamiento de los aymaras de Challacollo a tierras "pertenecientes a los indígenas de la laguna" (2005: 58). Recordemos que Challacollo se aymarizó ya en la época colonial.

Se decía que los urus no tenían viviendas fijas y andaban itinerantes, lo cual no les daba derechos sobre esas tierras. Larson advierte que del pacto tributario entre indígenas y Estado podría resultar que algunos grupos étnicos más fuertes fueran privilegiados, además que ya tenían experiencia en la negociación con las autoridades estatales (2002: 49). De esta manera, es entendible que los aymaras de Challacollo hayan contado con las autoridades locales (Mamani y Reyes, 2005: 59).

Un segundo elemento en el análisis consiste en la discriminación étnica sostenida por los aymaras hacia los urus. Esto involucra una diferenciación cultural y racial. En primer lugar, el modo de vida de los urus que permanecieron durante siglos confinados al lago los diferenciaba de los aymaras pastores y agricultores y, como antes, esto también era objeto de desprecio. Veamos el testimonio de Daniel Moricio[26] acerca de la diferenciación étnica de los urus:

> Después, yo no conocía nada de vestimenta, nada, nada siempre, pero tal vez un poquito, pero yo no tenía nada de zapatos, ni sombreros, nada. Así nomás andábamos nosotros como hombres tribus. Cuando llegaban los aymaras, los quechuas, nosotros sabíamos escaparnos… Entonces, nosotros no conocíamos nada, ni *ch'uñu*, ni quinua, ni nada. Solamente comíamos carne de aves silvestres que existen en el lago… Nosotros comíamos algas marinas como ser *kuyka, luruma*, raíz de totora… Con eso nosotros hemos mantenido toda la familia; pero no nosotros nomás, sino todos los uru-muratos, sin animales, sin tierras… Había un lugar que se llamaba Chapipata. No era casa ni nada, nosotros llamábamos *kuru*. Hacíamos hartas balsas, surcábamos encima y hacíamos como una casita… casita de totoral. Entonces ahí siempre sabíamos vivir. Yo no conocía gente, yo estuve tribu. (…)
>
> Yo he nacido tal vez en 1920, por ahí. Entonces de ahí yo me he despertado en el lago siempre. Yo no conocía nada de zapatos, sombreros. Tenía un poco de vestido de pluma. Gracias a Dios, ahora tengo ropa. El vestido era de plumas, como están los hermanos del monte, dice que era de las plumas de las pariwanas. Después, habían salido del totoral y habían conseguido calzoncillos con una blusita blanca… (Miranda y Moricio, 1992: 79-80 y 84).

Motivados por esta diferencia, los aymaras han demostrado desprecio hacia los urus; además que ello les permitía limitarles su acceso a tierras, ya que consideraban que el lago era su espacio natural y sólo ahí podían vivir; de ahí también la identificación de los urus del lago Poopó con denominativos como "comunidad de la laguna", "ayllu morato

26 Líder emblemático de los urus del lago Poopó, que ejerció este cargo desde 1953 hasta 1992.

de la laguna", "comunidad de la laguna de Choro" (Mamani y Reyes, 2005: 54), que estos investigadores encuentran en los archivos correspondientes al siglo XIX.

En segundo lugar, ligada a la anterior diferenciación étnica, está también una diferenciación racial relacionada con la palabra "murato", con que normalmente se designa a este pueblo. El significado de esta palabra tiene dos interpretaciones desde la perspectiva del líder uru Daniel Moricio. Primera, derivaría del apellido de Miguel García Morato, escribano del visitador Alvarado de la Vega, quien en el siglo XVII otorgó títulos de propiedad del lago a los urus[27] (Cfr. Wachtel, 2001); la segunda estaría relacionada con el color de piel más oscuro que tienen los urus frente a los aymaras, "estos muratos, negros, nos dicen"[28]. Recientemente, Daniel Moricio nos relató que "murato" deriva de morado, ya que los urus son más "negritos" que los aymaras (Entrevista con Daniel Moricio); quizás por esta razón actualmente los urus han optado por llamarse únicamente "urus del lago Poopó", porque detrás de la palabra murato se halla discriminación.

En conclusión, durante la república del siglo XIX, se "naturalizó" la identidad étnica de los urus como gente del lago por parte de los grupos mayoritarios aymaras; esto sirvió de argumento para limitarles el acceso a tierras, recurso principal que articulaba a la sociedad indígena con el Estado boliviano. Las políticas agrarias, que al principio se vincularon al tributo indígena y después al interés por la apropiación y despojo de la tierra misma, significaron para los grupos aymaras y quechuas una experiencia distinta en su relación con el Estado, siendo reconocidos en cierta medida, aunque en el marco de una condición subalterna, objetos de la discriminación, racismo y exclusión de parte de la sociedad dominante y de los dueños del Estado. Sin embargo, esta condición permitió a los grupos indígenas mayoritarios construir una experiencia política distinta, una resistencia de indios frente al Estado boliviano.

Más allá de este contexto, los urus simplemente fueron desconocidos y olvidados en su confinamiento geográfico, sus conflictos se circunscribieron a espacios más locales con relación a sus vecinos aymaras, donde las diferencias étnicas y raciales justificaron la privación de su derecho a tierras, recurso que les hubiera permitido ser parte de la sociedad mayor. La identidad lacustre así es una construcción que corresponde a relaciones de poder antiguas donde los urus se ubicaban como los inferiores.

---

27 Esto se sabe por la tradición oral narrada por Daniel Moricio. No se sabe con exactitud si tal documento otorgado por Alvarado de la Vega en verdad existe. Según los urus del lago, este documento estaría en manos de los aymaras de Quellía, una comunidad vecina a la comunidad uru de Puñaka.

28 Comunicación personal de algunos comunarios urus de Llapallapani, 2010. Quizás el término derive de alguna palabra castellana como "morado" o "mulato", que haría alusión al color más oscuro que distingue a los urus de los aymaras.

4. Memorias de un olvido: salida del lago

Como hemos visto en los apartados anteriores, fueron las presiones sociales y políticas a través de la dominación y la doble subalternidad las que confinaron a los urus en el interior del lago, donde han permanecido desde tiempos de la colonia, constituyendo este hábitat la base de su identidad; ello también ha significado la excusa de sus vecinos aymaras durante el siglo XIX, para limitarles su acceso al recurso de la tierra y, con ello, la posibilidad de ser parte de la sociedad mayor, puesto que la relación entre indígenas y Estado tenía como elemento principal la tierra.

Otro tipo de presiones obligó a los urus a salir de su confinamiento lacustre y buscar espacios terrestres para asegurar su subsistencia. Los caprichos de la naturaleza afectaron al ecosistema del lago, aproximadamente en los años 30 del siglo XX, produciéndose una sequía que obligó a los urus a desplazarse de un lugar a otro en busca de sustento. De esta forma, progresivamente, fueron ocupando espacios alrededor del lago, lo cual implicaba una modificación de sus relaciones con sus vecinos aymaras.

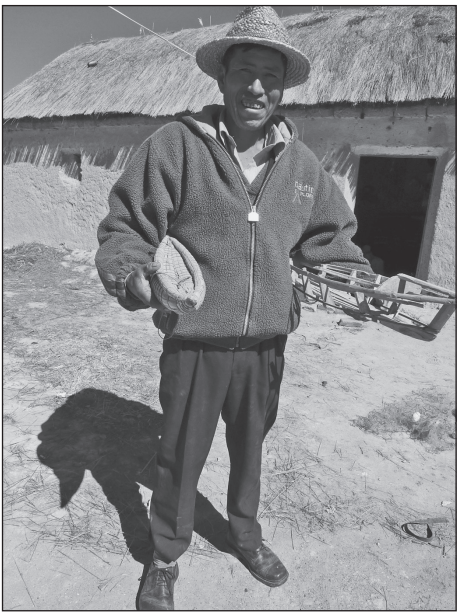
Daniel Moricio relata uno de estos procesos de desplazamiento en tiempos de su infancia, esto es, en las primeras décadas del siglo XX. Él dice provenir de la región de El Choro, de un lugar llamado Chapipata, situado al norte del lago Poopó.

> Los abuelos mandaban unas 2 o 3 comisiones a otro lugar para que vayan a ver si hay alimentos, si hay muchos pastos, entonces llegaban y avisaban. Si era conveniente ahí iban toditos (…) Después, cuando estaban secando el lago, 1937, se han repartido en grupos: 1. un grupo en Chapipata, sector Choro; 2. otro en Puñaka; 3. en río Juchusuma; 4. en río Vilañique; 5. En río Tacagua; 6. Lichichuto; 7. Llapallapani; 8 Calzar Vinto; 9. Chullasi [desde el Choro habían bajado por la orilla en busca de recursos] (Miranda y Moricio, 1992: 80).

En las *Memorias de un olvido*, de Lucas Miranda y Daniel Moricio, principales líderes urus durante el siglo XX, se desarrolla el relato de los conflictos y la exclusión de los urus desatada a partir de su salida del lago y su asentamiento en tierras que se pensaban de exclusividad aymara.

> *Uslas* moratos, ustedes comen patos, andan feos y ustedes en el mismo lugar pelean las plumas del pato (…) Vayan lejos, no queremos ver a ustedes. ¿Acaso estos lugares son de ustedes? No, no son de ustedes. Desde hoy día son nuestros porque nosotros pagamos contribuciones cada año. ¿Acaso ustedes pagan contribuciones? Ustedes

pueden ir a buscar otro lugar, o al lago, el lago solamente les pertenece (Miranda y Moricio, 1992: 92).



Pasado y presente de un pueblo de pescadores.

Con argumentos de discriminación étnica y la identidad lacustre que ellos mismos habían contribuido a constituir durante la historia del confinamiento de los urus al lago, los aymaras reaccionaron frente a la salida de los urus intentado permanentemente su expulsión, ya sea acudiendo a los derechos que les otorgaba el Estado como contribuyentes o a estrategias de inclusión/exclusión que en definitiva desfavorecían a los urus.

> Antes pero, cuántos siglos habrán pasado, vivían nuestros abuelos, verdaderamente urus. Entonces, donde ahora están viviendo los compañeros de Untavi, ellos quieren ser dueños de isla de Panza, pero antes solamente nuestros abuelos vivían allí (…) Los aymaras habían traído meriendas para que coman esa noche. Ellos habían dicho a nuestros abuelos: "Esta tierra es interesante, ¿por qué no sembramos como a partidos?", así habían dicho. Entonces, nuestros abuelos habían aceptado (…) Después, dos años han repartido a la mitad el producto. Pero, después, como nosotros no somos acostumbrados a sembrar (…) entonces, de ahí habían odiado a mis abuelos diciendo: "Ustedes no saben sembrar ni ayudar. Entonces, este año no vamos a repartir nada" (…) Entonces, de ahí habían hecho enojar. Entonces habían amenazado de fuerzas.

> Entonces, ellos como tribus habían escapado, habían ido a otra parte, donde hay totorales (Miranda y Moricio, 1992: 83-84).

Un segundo ejemplo trata de la relación de los urus de Puñaka con sus vecinos aymaras del ayllu Quellía:

> Entonces, ellos, los aymaras de Quellía, habían encontrado con nuestros papás diciendo: "ustedes tienen bastantes totorales, ¿por qué no entramos en acuerdo? Podemos criarnos un chancho, unas ovejas". Así habían concertado (…) Claro, nuestros papás son unos ignorantes, no sabían hablar, ni quechua ni aymara, nada. Setenta a ochenta familias estuvimos en Puñaka. Había un odio grande hacia nosotros en 31 o 35, porque hemos luchado con mi papá (…) Entonces, nos han agarrado como rateros, ellos, los de Quellía, los del ayllu Sika Tarako diciendo; "estos hombres no sirven, no saben cuidar sus animales". Nos han llevado a la policía de Poopó por lo que no hemos cuidado bien (…) A nosotros nos daban unos 3 Km de largo. En ese lugar nomás teníamos que cuidar nuestros chanchitos. No podíamos hacer pasar. Por eso nos han odiado. Varias cosas nos han hecho. Incluso casi han matado al Inocencio García [con palizas] (…) Teníamos un poco de chanchos, toditos se han llevado, esos aymaras, los quechuas de Quellía. Todito habían arreado al pueblo de Poopó diciendo "estos uru-muratos no cuidan bien" (Op. Cit.: 88-89).

Para los urus, la salida de las aguas ha significado relaciones de conflicto con los aymaras, quienes incluso manifestaban su "odio", en ocasiones, a través de la violencia. Recurriendo, a veces, a estrategias de una supuesta convivencia complementaria, el propósito final de los aymaras estaba en la exclusión de los urus con relación a otro modo de vida vinculado al cultivo y la cría de animales, es decir, a una vida más terrestre. Los aymaras tenían de su parte a las instituciones estatales y las mismas políticas de Estado fomentaban esta exclusión, tal como relata Daniel Moricio la ocupación de tierras en torno a Puñaka luego de la Guerra del Chaco.

> Los Apazas, con el nombre de uru-muratos, vivían en Puñaka, pero no eran uru-muratos, pero eran buenos… ¿Por qué haygan venido a ese lugar? Ellos eran primer asentamiento de aymaras-quechuas en San Agustín de Puñaka. Después, cuando se ha arreglado la guerra [Guerra del Chaco, en la década del 30 del siglo XX], los guerreros han venido. "Nosotros hemos ido a defender", decían, y se han agarrado las tierras vacantes. ¿De dónde habrán venido? Varios aymaras han venido a apoderarse de esos lugares (Miranda y Moricio, 1992: 87).

Como resultado de estas manifestaciones de discriminación étnica y exclusión económica, los urus relatan que siempre han vivido con temor frente a los aymaras. Recientemente, Don Daniel señala que los urus "miedosos siempre eran, no sabían luchar" (Entrevista con Daniel Moricio), testimonio que es común entre los urus cuando se refieren al comportamiento de sus padres y abuelos frente a los aymaras. Sin embargo, se percibe también en los urus otra forma de reacción para hacer frente a los abusos en su contra; se trata de las estrategias que buscaban su reconocimiento e inclusión social en el marco de la sociedad mayor que los había olvidado.

Lucas Miranda, primer maestro entre los urus durante la primera mitad del siglo XX, percibió que la causa de la situación de los urus radicaba en su propia condición social y cultural, ya que los describe como: pobres, desorganizados, sin autoridad, incumplidos para el trabajo, huidizos, desaliñados y no bautizados (cristianos); de ahí que se esforzó en la tarea de "educar" a los urus, fundando la primera escuela en Llapallapani. Miranda veía en la educación de los urus una alternativa a las relaciones de discriminación y dependencia que los hacía pobres y objeto de abusos. Esto se haría posible a través de su inclusión en la sociedad boliviana vía la educación formal, es decir, aprendiendo a ser ciudadanos. A partir de entonces, los urus asumieron el quechua como idioma que les permitiría mayor relación con la vida pública[29], además que cambiaron su indumentaria con otra más semejante a la de sus vecinos.

Esta percepción aún persiste en la actualidad; nos referimos a las aspiraciones de superación de su condición como pueblo discriminado y excluido, por medio de la ciudadanización partiendo de la educación. Nolberta Sequeda es la primera maestra normalista titulada entre los urus del lago; ella cuenta que su esfuerzo ha valido la pena, pese a la actitud escéptica de su propia familia y comunidad; considera que este camino deberían seguir todos los urus como un mecanismo para lograr su desarrollo, dejando de ser "callados" y "sumisos"' ante los abusos. Según Nolberta, sólo la educación permitirá a los urus reclamar por sus derechos, ser reconocidos y atendidos por las autoridades estatales en sus demandas y necesidades (Conversación personal).

Otro tema que llama la atención respecto de las estrategias urus para enfrentar los abusos y la discriminación es la organización de un sistema de autoridad y liderazgo que permita su articulación con la vida institucional del Estado. Es importante recordar que entre los urus del lago Poopó no se halla un sistema político de cargos

29 Dado el contexto de la sociedad boliviana de la primera mitad del siglo XX, con profunda negación y exclusión de los indígenas, esta situación de cambio lingüístico hacia el quechua involucró también a los aymaras de la región; como consecuencia, el quechua se ha convertido en el idioma más usado entre los aymaras y urus hasta el día de hoy. La explicación puede estar en tiempos precedentes donde el quechua representaba una suerte de lengua reconocida en las relaciones de los indígenas con el Estado y la sociedad boliviana (Cfr. Larson, 2002).

como en el caso de las comunidades aymaras (Cfr. Molina, 1992). Con relación a sus autoridades más antiguas, Daniel Moricio recuerda solamente la presencia de los "alcaldes particulares", cuyas funciones estaban en la organización en cada uno de los asentamientos urus alrededor del lago, relacionadas sobre todo con sus actividades de pesca; en ocasiones, la población uru acudía a éstos para denunciar los abusos y avasallamientos que sufrían por parte de los aymaras (Entrevista con Daniel Moricio). Sin embargo, no está claro si se trataba de una autoridad fija y permanente, pues el propio Lucas Miranda reconoce que entre los urus de Llapallapani no existía autoridad en la primera mitad del siglo XX y, por ello, se ha tomado la tarea de organizar la comunidad e instituir una autoridad.

La presencia de un sistema fijo de autoridades y un liderazgo que actuase como portavoz de los urus parece haber surgido posteriormente, junto con la necesidad de relacionarse con el Estado, en busca del respeto de sus derechos y su reconocimiento como pueblo. En ese proceso jugaron un rol importante los intermediarios externos, como es el caso del Dr. Josermo Murillo Bacarreza, intelectual orureño que ha influido mucho en líderes como Daniel Moricio, contribuyendo a la reconstrucción histórica y constitución definitiva de la identidad lacustre de los urus, promoviendo también la necesidad de su reconocimiento como un pueblo diferente por parte del Estado.

En conclusión, durante la primera mitad del siglo XX, los urus comenzaron su salida del lago, forzados por el descenso de la aguas ocasionado por una sequía en los años 30. Como consecuencia, las relaciones con sus vecinos aymaras estuvieron marcadas por el conflicto, pues éstos consideraban que los urus, por ser gente del lago, no tenían derecho a la tierra y a los modos de vida asociados a ella (agricultura o pastoreo); la forma de expresar esta negación era a través del desprecio y la discriminación étnica, que en ocasiones derivaba en la violencia. Como respuesta, los urus buscaban su articulación a la sociedad boliviana mediante procesos de ciudadanización relacionados con la educación formal y la instauración de un sistema de autoridad y liderazgo que hicieran carne de sus necesidades y demandas ante un Estado que los había olvidado.

5. La experiencia uru en su integración a la nación

Si antes de la revolución de 1952 el pensamiento del Estado y la sociedad dominante era que los indios estaban destinados a desaparecer por leyes naturales, el proyecto de construcción de un Estado-Nación boliviano implicaba la incorporación de los indígenas a la vida nacional. Pero esto, ¿qué pudo haber significado para los urus hasta ese momento olvidados por el Estado y la sociedad boliviana? Pues nada, ya

que el intento homogenizador del proyecto nacionalista simplemente desconoció las particularidades étnicas.

Existe dificultad para analizar la experiencia particular de pueblos minoritarios, como los urus, en el contexto del Estado nacionalista de la segunda mitad del siglo XX. Esto puede deberse principalmente a que las relaciones entre indígenas y Estado son más visibles respecto de las mayorías aymara y quechua. Si bien las políticas estatales integracionistas significaron un nuevo ciclo de exclusión para los pueblos indígenas y la negación de sus identidades culturales, hay que reconocer que las mayorías indígenas han logrado modificar sus relaciones con la sociedad y el Estado a partir de una mayor movilidad social, lo cual les dio la posibilidad más tarde de construir un proyecto político de reivindicación. Contrariamente, los urus del lago Poopó continuaron su condición de dependencia en su relación con sus vecinos aymaras.

Económicamente, con la revolución no existió mayor impacto en las poblaciones urus, sencillamente porque ellos no se beneficiaron con políticas como la Reforma Agraria, pues no tenían tierras. Los espacios que ocuparon luego de su salida del lago se redujeron a tres asentamientos: Llapallapani, Puñaka y Vilañique, lugares que representan una suerte de enclaves en medio de un territorio aymara. La tierra aquí es tan reducida que apenas les alcanza para construir sus viviendas y, en algunos casos, para el cultivo y pastoreo en muy pequeña proporción. La escasez de este recurso ocasiona su dependencia económica frente a los aymaras, a quienes tienen que seguir sirviendo como peones. En otros casos, se ven obligados a migraciones temporales para trabajar en las minas y otros espacios fuera de la comunidad, tal como relata Daniel Moricio en *Memorias de un olvido* (1992).

Por otra parte, las políticas desarrollistas promovidas por el Estado generaron un impacto social y ambiental sobre el medio lacustre, que durante mucho tiempo representó la principal fuente de sustento para los urus. Schwarz (1996) señala algunos de estos impactos:

1) Políticas estatales con relación a los recursos hídricos y otros recursos naturales asociados, donde el Estado aparecía como propietario con monopolio de decisión sobre éstos. Los urus se veían marginados de participar en las decisiones cuando se trataba de intervenir sobre estos recursos. Peor aún, se penalizaban ciertas actividades que eran propias de los urus, como la caza de animales que supuestamente son especies protegidas o la prohibición de la pesca en tiempos de veda.
2) Políticas de desarrollo que beneficiaban a otros actores dentro de la cuenca del Desaguadero y el Poopó, como la construcción de sistemas de riego para

los comunarios de El Choro, que mermaron las aguas del lago afectando a su componente biológico (peces y aves) del cual vivían los urus. También, se construyeron represas para favorecer a los agricultores y ganaderos de la zona de Challapata, lo que igualmente atentó contra las fuentes que alimentaban al lago y, por tanto, a su biodiversidad.

3) Mayor atención estatal a las actividades extractivas que generaban mayores recursos para las arcas del Estado, en desmedro de las comunidades que vivían alrededor de la cuenca baja del río Desaguadero y del lago Poopó, ya que no se atendía el problema de contaminación que generaban las empresas mineras al medioambiente.

Algo más. En la década del 60 se introdujo el pejerrey en el lago, que tenía gran demanda en los mercados urbanos; de ahí surgió entre los aymaras el interés por la pesca que hasta ese momento era vista como una actividad inferior, propia de los urus. Se estableció así una competencia por los recursos del lago y un nuevo proceso de avasallamiento sobre el espacio uru, que en algún momento incluso se manifestó con el intento de subordinar a los urus frente a las cooperativas pesqueras que se habían establecido para el efecto, así como la dependencia hacia los intermediarios aymaras encargados de comercializar el producto en las ciudades (Cfr. Miranda y Moricio, 1992; Schwarz, 1996; Molina, 2006).

> Ya ellos estaban organizados en cooperativas. Por la fuerza, nos obligaban a trabajar en la pesca como peones. Ellos querían ser dueños del lago… decían: "Ahora nosotros ya estamos cooperativizados. Fuerzamente ustedes tienen que venir a esta organización. Si no vienen a esta organización, pueden desocupar". (…) Entonces, el lago se secó completamente, año 1965, esa vez pobremente nos hemos quedado, sin víveres, sin alimentos, sin dinero, así… [los urus se han ido, sólo se quedaron los de Puñaka] Hasta que ha aparecido el lago Uru-Uru, donde también se entró en conflicto con aymaras. Los urus estaban autorizados para pescar y decomisar redes a los clandestinos; por eso, los aymaras los consideraban abusivos y querían quemar sus balsas (Miranda y Moricio, 1992: 123-125).

Como repuesta ante esta situación, los urus han tenido que buscar formas para ser atendidos por el Estado, a partir de la consolidación de un liderazgo capaz de relacionarse con las instituciones estatales. En este proceso, surgió la figura de Daniel Moricio que, según él, representa a los urus de lago desde 1953 hasta 1992 (Entrevista con Daniel Moricio). En su trayectoria como líder uru, Moricio relata sus innumerables

encuentros con la vida institucional del Estado, llegando incluso ante autoridades del gobierno central. En el relato de Don Daniel, se advierte que la única forma de lograr el reconocimiento de los urus y la atención a sus demandas y necesidades era a través de manejar un lenguaje de la ciudadanía estatal, conocer sus mecanismos de funcionamiento: instituciones, autoridades, leyes, procesos burocráticos. Para ello, también fue importante el concurso de agentes externos como el Dr. Murillo Bacarreza, primero, o el antropólogo Ramiro Molina, después. Estos personajes contribuyeron en la articulación de los urus con la vida estatal, aunque en atención a sus problemáticas sociales más inmediatas como la pobreza y, poco menos, en la construcción de un discurso sobre su identidad cultural que debía ser reconocida por la sociedad y el Estado.

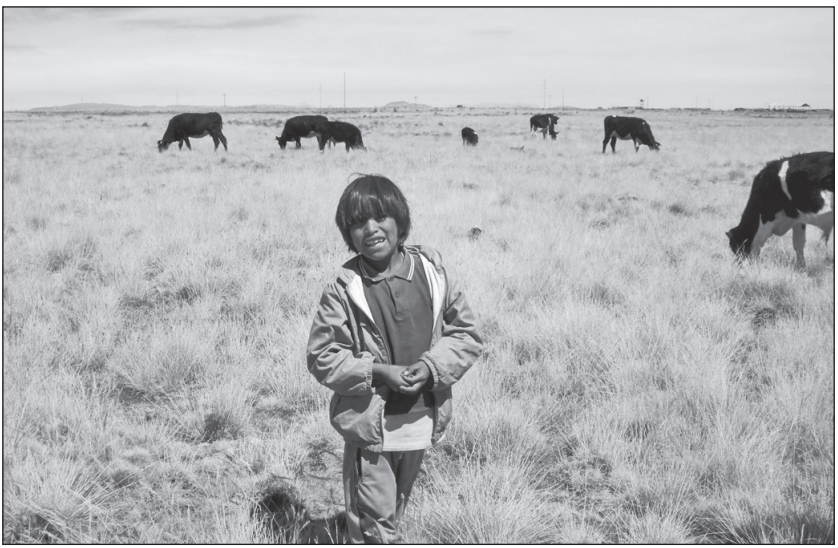
Como conclusión, hemos visto que, durante el periodo nacionalista en Bolivia, la condición de los urus como pueblo discriminado y excluido con relación a los indígenas mayoritarios no cambió sustancialmente de lo que fue en periodos anteriores, aunque sí los propios urus se hallaban en condiciones de denunciar y demandar su situación a partir de liderazgos con mayor capital cultural en términos de los lenguajes y códigos del funcionamiento estatal. Sin embargo, este tipo de liderazgo se centró en algunas personas durante largo tiempo sin que existieran mecanismos de transmisión de esas experiencias; por lo tanto, los procesos se debilitaron.

Si bien durante este periodo los grupos indígenas mayoritarios lograron articular un discurso político de reivindicación étnica y cultural frente a un Estado excluyente y monocultural, llegando a plantear incluso una lucha por el poder, para los urus la experiencia fue distinta, ya que su problema mayor radicaba en su relación con sus vecinos inmediatos, los otros indígenas que ejercían dominio y control sobre el espacio de vida uru; por ello, sus prácticas políticas estaban más orientadas no a cuestionar los mecanismos estatales, sino a manipularlos en función del reconocimiento de su existencia, sus problemas y conflictos.

6. Los urus: entre el multiculturalismo neoliberal y el Estado Plurinacional

Finalmente, nos toca analizar un momento de la historia relacionado con las políticas estatales de reconocimiento oficial de los pueblos indígenas, primero, desde una perspectiva multiculturalista en el periodo llamado neoliberal y, luego, las propuestas de inclusión social, política y cultural que plantea el Estado Plurinacional en los últimos años. La pregunta es: ¿en qué medida estos procesos han modificado la situación de los urus del lago Poopó, en su condición de pueblo discriminado, excluido y dependiente?

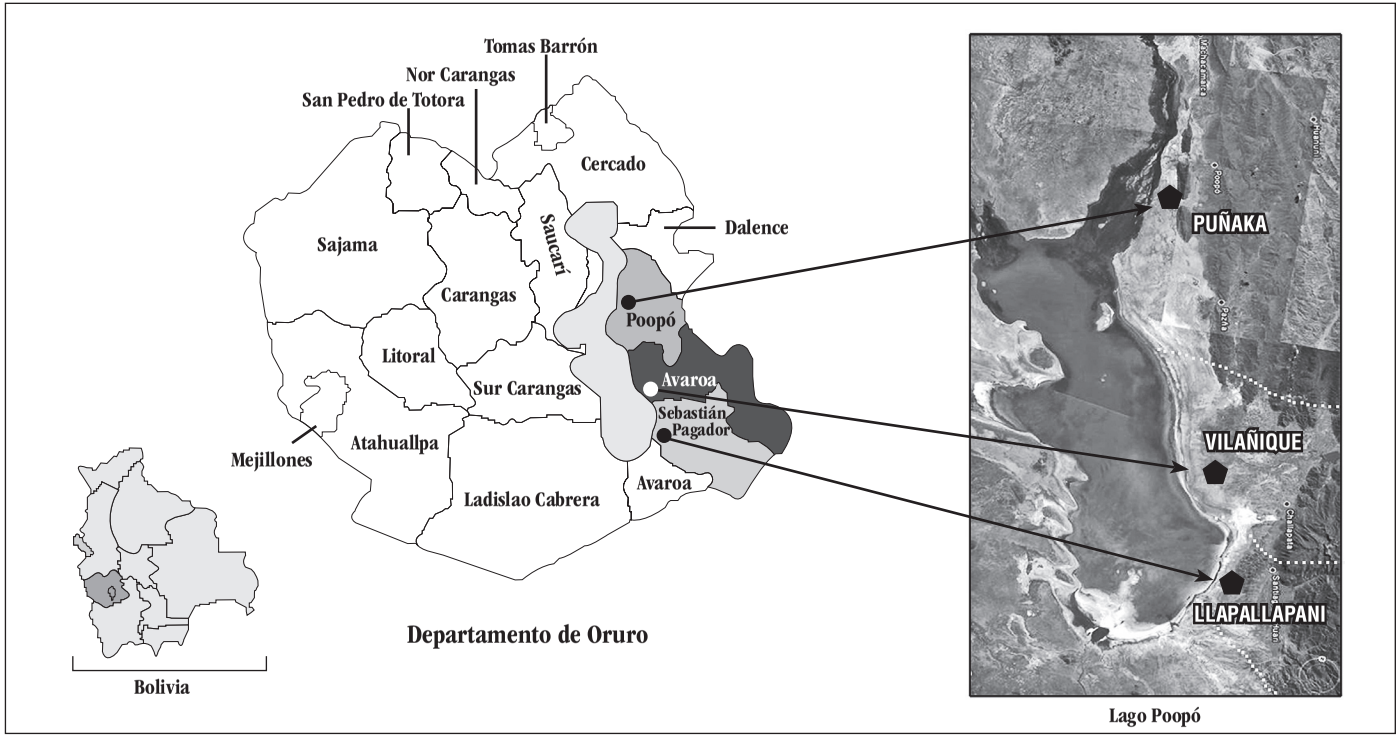
En primer lugar, el multiculturalismo neoliberal, relacionado con el reconocimiento formal del carácter "multiétnico y pluricultural" del país, involucró un conjunto de reformas que modificaron las relaciones entre Estado y pueblos indígenas y también entre ellos mismos. Una de las primeras reformas fue la Ley de Participación Popular, de 1994, que pretendía crear espacios locales de poder y control estatal a partir de la municipalización. En la experiencia uru, este hecho derivó en la fragmentación definitiva de las tres comunidades (Llapallapani, Vilañique y Puñaka), situadas dentro de la jurisdicción de municipios diferentes (Huari, Challapata y Poopó, respectivamente).



Niño uru cuidando las vacas de los aymaras.

Este hecho significó la subalternización de los urus frente a las nuevas autoridades municipales que quedaron en manos de los aymaras. Si bien, dentro del marco de la ley, cada comunidad uru se constituyó en una organización territorial de base (OTB) como unidad mínima, dentro de su respectivo municipio, para la planificación participativa del desarrollo municipal, las demandas de la comunidad rara vez fueron tomadas en cuenta; cuando más, se las cosificó dentro de planes y proyectos de turismo. Aquí surge una nueva categoría de autoridad entre los urus, que es precisamente el "OTB", cuya función es relacionarse con el municipio, pero esto se resume a meras formalidades de hacerles participar en la reunión donde se aprueba el Plan Operativo Anual municipal. Los urus no ocupan cargos representativos dentro de la estructura municipal y, por ende, la atención de sus demandas y necesidades queda sujeta a la decisión de sus cercadores históricos.

Mapa 1
Ubicación geográfica y político - administrativa de las comunidades uru del lago Poopó



Fuente: Equipo de Investigación.

Otra de las reformas principales es la Ley INRA, relacionada con el tema de tierras. A partir de ésta, los urus buscaron el reconocimiento de sus tierras comunitarias de origen (TCO), pero se limitaron únicamente al pequeño espacio donde estaban asentados, la escasa tierra que apenas servía para construir sus viviendas y otras pequeñas parcelas donadas por ONGs, aunque insuficientes para vivir. En ningún momento se ha considerado el reconocimiento de un espacio mayor que involucrase el mismo lago, por ejemplo. Es importante destacar que el apoyo externo mencionado ha provocado, además, desigualdades entre las tres comunidades urus, por un lado, porque no se procedió de la misma forma con todas: Puñaka no recibió ninguna donación de tierras, en tanto que, en Vilañique, las tierras recibidas permitieron una mayor organización interna, lo mismo que en Llapallapani. Así surgieron asimetrías de poder entre las comunidades urus, lo que ha debilitado los intentos de su articulación como un solo pueblo.

Un aspecto que hay que destacar de las políticas multiculturalistas del periodo neoliberal es el inicio de un proceso de reivindicación étnica para los urus, a partir de la formación de la Nación Originaria Uru (NOU), promovida al principio por ONGs externas que buscaban la unidad de los diversos pueblos urus en el territorio boliviano: chipayas, urus del lago Poopó y urus de Iru-Itu (estos últimos ubicados en el departamento de La Paz). Esta organización tiene como fin el reconocimiento de la particularidad étnica de los urus, pero no sólo por el Estado, sino por los otros indígenas mayoritarios. En este sentido, la NOU logra el reconocimiento por el Consejo Nacional de Ayllus y Markas del Qullasuyu (CONAMAQ), una organización que agrupa principalmente a los pueblos aymaras y quechuas de la región andina. Por su parte, el Estado boliviano, en el año 2000, mediante Decreto Supremo N° 25894, reconoce el estatuto orgánico de la NOU, permitiendo la presencia uru en el espacio multiétnico del país[30].

Sin embargo, la debilidad de este proceso radica en que los urus del lago no terminan de asumir a la NOU como un recurso para canalizar sus demandas, no la ven como un proyecto propio, ya que perciben que internamente la hegemonía la detenta el grupo uru mayoritario que es el chipaya, cuyo conocimiento del funcionamiento orgánico de estas organizaciones fundadas en el ayllu[31] es mayor con relación a los urus del lago, quienes sencillamente no cuentan con la experiencia de esta forma organizativa; por tanto, la NOU no es representativa para los urus del lago.

El otro momento que nos ocupa es el Estado Plurinacional, que significa la presencia indígena en la estructura estatal, es decir, su participación en los órganos de

30 Para más detalles de este proceso, véase Arnold y Yapita (2009), Díez Astete (2009) y Rojas Boyán (2006).

31 Desde antaño, los chipayas asumieron la organización en ayllus de los aymaras, lo que ha significado una forma organizativa que ha derivado en la consolidación de un municipio a partir de la Ley de Participación Popular y, actualmente, es la base para lograr su autonomía indígena como dicta la nueva Constitución Política del Estado.

poder del Estado y en sus instituciones regionales y locales. En el caso de los urus, se ha establecido, dentro de la nueva normativa constitucional y electoral, una Circunscripción Especial Indígena donde están agrupados los chipayas y los urus del lago. En este marco, se han elegido representantes a la Asamblea Legislativa Plurinacional y a la asamblea departamental, donde claramente se ha manifestado el predominio chipaya bajo el argumento de que "son mayoría y más organizados". Como consecuencia, los representantes titulares son chipayas, en tanto que los urus del lago tuvieron que conformarse con la suplencia. Una conclusión final sobre este punto es que el Estado Plurinacional está promoviendo viejas formas de exclusión de minorías[32].

Aunque a algunos autores no les gusta hablar de minorías, no significa que ellas no existan. Esa visión puede entenderse al tratarse de las mayorías indígenas, en general, que ideológicamente han sido minorizadas para evitar su acceso al poder, al dominio del Estado (Cfr. Rivera, 2008). Cuando hablamos de minorías étnicas, nos referimos a pueblos que numéricamente son más pequeños con relación a los aymaras y quechuas. En estos últimos, se advierte una experiencia de lucha relacionada con un propósito macro: la toma del poder en el nivel estatal; en tanto, que las minorías han buscado más el reconocimiento no sólo por parte del Estado, sino por los otros indígenas, ya que no se puede ignorar que existen jerarquías al interior del mundo indígena relacionadas con diferencias culturales y experiencias históricas particulares.

En este sentido, la condición de los urus del lago, como pueblo discriminado, excluido y subalterno en el contexto de esas jerarquías indígenas, no presenta un cambio significativo en el escenario del Estado Plurinacional; su participación está condicionada a su asimilación a otros grupos mayoritarios, sin la posibilidad de construir un proyecto propio.

32 La Ley Electoral reciente define la representación indígena en la asamblea plurinacional y las asambleas departamentales, a partir de criterios cuantitativos de población. Por ello, pueblos minoritarios de tierras bajas se han manifestado en contra, argumentado que es otra forma de exclusión de parte del Estado.

CAPÍTULO III

Dinámica interna de los urus del lago Poopó

1. Los asentamientos urus del lago Poopó

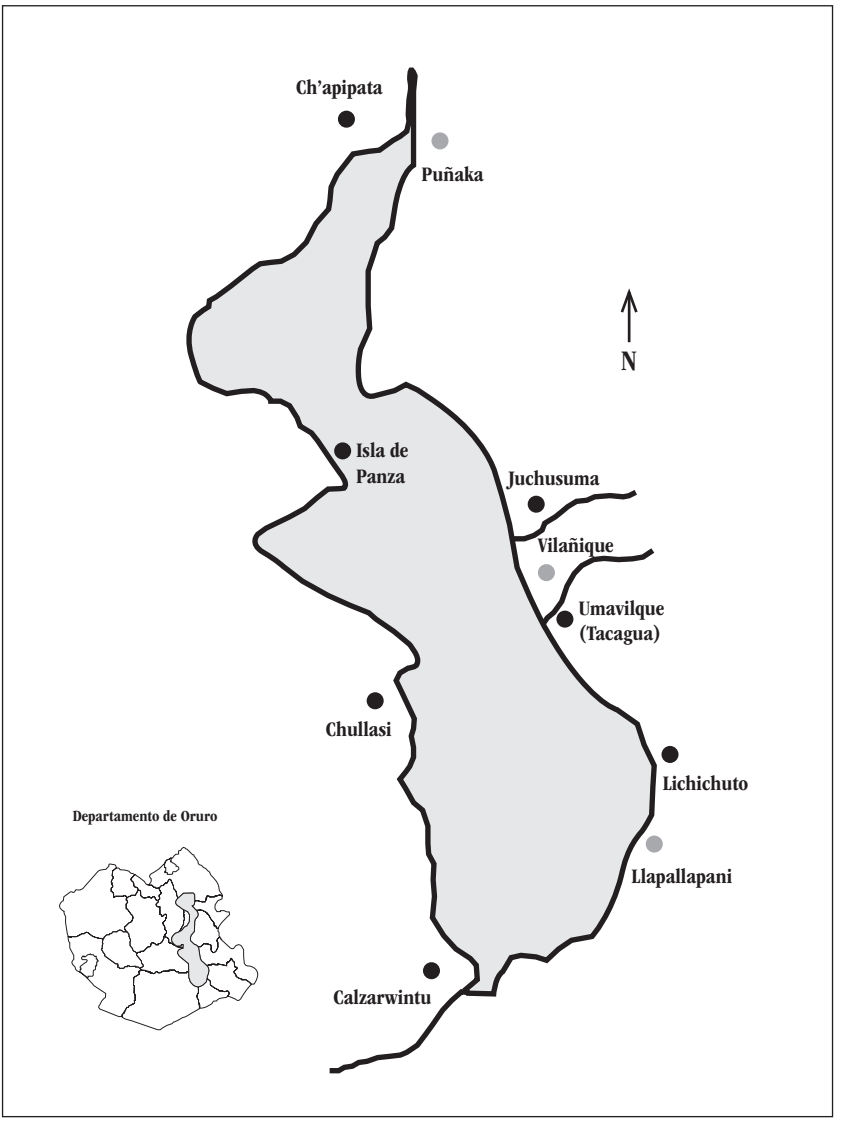
1.1. Urus de Puñaka

Historia del asentamiento

Según Daniel Moricio, Puñaka es el primer lugar que ocuparon los urus luego de su salida del lago en las primeras décadas del siglo XX, un núcleo de población uru que más tarde se dispersaría por el contorno lacustre del Poopó.

> Puñaka viene de *puñak uta*, después nosotros hemos modificado pues, este lugarcito mis abuelos decían Tinta María. Ahora ya estamos reconocidos. *Puñak uta* es porque el único casa hay, *putucu*, casa de los urus, pero como horno era, aquí no había nada, ni casas ni nada. Hasta 1950 aquí vivían 180 familias en pajonales nomás, pajonales que se llamaban *jara*, cortaban y ahí nomás dormíamos, después hemos construido hornitos, pero los aymaras quechuas se han renegado "por qué construyen este como horno para hacer cal", diciendo nos insultaban. Por la fuerza, antes los urus cobardes eran, como tribus, entonces recién han construido estas casas (de forma rectangular). Cuando ha secado el lago, por grupos han ido, por familias. En cada sector habrá pues unas 70 u 80 familias, puro Choques, puro Qawas, de ahí se han separado. En 1930 se empezó a secar el lago, se ha abierto un remolino y de ahí se ha secado. Entonces se han ido, primero a Vilañique, Tacagua, donde hay *pariwanas*, patos, después así a otros lugares también (Entrevista con Daniel Moricio).

Mapa 2
Asentamientos uru en torno al lago Poopó después de 1930



Fuente: Mapa elaborado por Marcelo Lara en base a testimonios de Daniel Moricio (11/sep/2010).

Entonces, Puñaka representa el primer asentamiento terrestre uru. Don Daniel señala que, antes de esta época, los urus vivían adentrados en el lago, entre los totorales. Las condiciones ecológicas les obligaron a salir, primero, y, después, a dispersarse en busca de fuentes de subsistencia, dando así origen a la formación de otros asentamientos. Este argumento sirve a los urus de Puñaka para reclamar su derecho de ser los más antiguos y genuinos urus del lago, que conservaron su cultura lacustre de mejor manera que los otros que se fueron.

> Nosotros somos más antiguos, siempre vestíamos como urus, los de Llapallapani, Vilañique ya no sabían vestir así. Nosotros nomás sabíamos pescar, después ellos han venido también a pescar, no saben ni siquiera hacer balsas de totora ya (Entrevista con Daniel Moricio).

Ubicación geográfica y administrativa

Puñaka Tinta María –es el nombre completo de la comunidad– se halla en la provincia Poopó del departamento de Oruro, dentro de la jurisdicción del municipio de Poopó. Geográficamente, se ubica entre los paralelos 18º24'25" latitud sur y 67º00'54" longitud oeste, a una altura aproximada de 3.705 msnm (Google Earth, imágenes satelitales). El asentamiento comprende un territorio bastante reducido de unas 5 Has, lugar que únicamente sirve para la edificación de sus viviendas, sin más terrenos para el desarrollo de otras actividades.

Sin embargo, sus vecinos del ayllu aymara de San Agustín de Puñaka, en cuyo territorio se encuentra el asentamiento uru a manera de enclave étnico, les han cedido pequeñas parcelas, de igual manera muy reducidas, que tampoco aseguran una fuente de subsistencia. Aproximadamente a 2 kilómetros del pueblo de Puñaka Tinta María, existe una estancia, un pequeño caserío donde algunas familias urus se dedican a la fabricación de adobes.

Con relación al lago Poopó, los urus de Puñaka se encuentran cerca a la ribera noroeste, aproximadamente a dos leguas (Entrevista con Daniel Moricio). El pueblo mismo está situado en medio de una loma arenosa y cerca de una montaña por la parte oeste; por el Sur, a escasos metros del pueblo, se advierte la antigua ribera del lago, que en la actualidad forma una extensa planicie salina. El pueblo consta de 17 construcciones, la mayoría viviendas y sólo dos de carácter público comunal: la escuela y la casa artesanal, esta última sirve para las asambleas de la comunidad.

Servicios (educación, salud, infraestructura local)

Para llegar a Puñaka Tinta María, hay que seguir un camino vecinal de tierra, partiendo desde la localidad de Poopó, que se encuentra aproximadamente a 10 kilómetros hacia el Oeste (de Puñaka), junto a la carretera interdepartamental Oruro-Potosí. El viaje desde Poopó en automóvil es de unos 15 minutos y de casi dos horas a pie. En Poopó se puede contratar el servicio de transporte expreso, que cuesta entre 20 y 30 bolivianos. En tiempo de lluvias, esta ruta se dificulta debido a la crecida de un río que baja desde Poopó y de diversos canales artificiales de agua; además, no hay que olvidar que se trata de una planicie que, sin duda, es un antiguo lecho marino, por lo cual suele anegarse con las lluvias.

Horizontes salinos. Antiguo lecho del lago a orillas de Puñaka.

Las viviendas en el pueblo son construidas de adobe, todas de forma rectangular. Normalmente, cada una consta de dos habitaciones: una para dormir y otra para cocinar. No existe un orden específico en la disposición de las casas; éstas se hallan dispersas, aunque la mayoría se ubica en una hilera que involucra a la escuela y la casa artesanal. No hay una plaza central, tal como en otros pueblos, por lo que el punto referencial suelen ser estos dos edificios públicos.

En cuanto a servicios, en Puñaka sólo puede encontrarse agua de pozo, tiene dos bombas públicas que funcionan y una que está en desuso; recientemente, se está instalando un sistema de distribución de agua por cañería que viene desde la localidad de Poopó, obra ejecutada por el municipio de Poopó. La luz eléctrica es un servicio que se inauguró recién el 22 de septiembre de 2010, a raíz del encuentro deportivo estudiantil que reunió a las escuelas de la provincia, siendo Puñaka la comunidad anfitriona; antes de esto, sólo algunas familias y la escuela contaban con paneles solares para obtener energía eléctrica.

En el tema de educación, Puñaka cuenta con una escuela seccional multigrado, a la que asisten 18 alumnos (10 varones y 8 mujeres) y una profesora que viene desde la localidad de Machacamarca. La escuela sólo comprende el nivel inicial y el primer y el segundo ciclo, del primero al sexto curso, del nivel primario. Luego de esto, los estudiantes que quieren continuar sus estudios tienen que ir a las localidades de Poopó o Machacamarca. Normalmente, son pocos los que llegan al nivel secundario y, hasta la fecha, ninguno ha logrado profesionalizarse, debido a la precaria economía de las familias, según cuenta la profesora. Sin embargo, todos los comunarios reconocen que la escuela es fundamental para mantener vivo el pueblo; la población que reside en otros lugares se ve obligada a llevar a sus hijos, ya que, sin ellos, el pueblo quedaría prácticamente abandonado.

Con el apoyo del Fondo de Inversión Social (FIS) y del municipio de Poopó, desde el año 1998, la escuela tiene una nueva infraestructura que involucra también una cancha deportiva multifuncional. Por otro lado, en los procesos educativos no se incluyen temas referentes a la historia y la cultura urus, siendo que la misma profesora reconoce la diferencia de los niños/as urus con relación a otros pueblos aymaras y quechuas.

> Desde niños ya saben ir a pescar, comen huevos que recolectan y también saben manejar sus balsas, pero ellos son, como diría, son así muy desordenados; cuando llegué yo, recién han aprendido un poco de orden, porque antes en el aula siempre estaban por aquí y por allí, saltando, no se hacían caso, me ha costado enseñarles orden y disciplina (Entrevista con la profesora de la escuela de Puñaka).

La experiencia de la escuela en Puñaka no se diferencia de la realidad de otras escuelas rurales, donde la educación se basa en programas curriculares formales y en procesos de disciplinamiento. Resulta interesante la conducta de los/as niños/as que describe la profesora, que puede tener relación con la forma inestable de vivir de los urus vinculada a su modo de vida particular. Es una conducta que ha

sido observada en las asambleas de la comunidad con la gente mayor, salir, entrar y moverse constantemente.

Gran parte de los niños/as que asisten a la escuela vienen diariamente desde la localidad de Poopó y, al culminar la jornada escolar, retornan nuevamente el mismo día. Esto sucede porque muchas familias urus residen en esa localidad. Los encargados de velar por el funcionamiento y continuidad de la escuela son los comunarios de la junta escolar, una de cuyas funciones es asegurar el trasporte de los niños/as (Entrevista con Rufino Choque).

Con relación a servicios de salud, los habitantes de Puñaka dependen únicamente del Centro de Salud de Poopó; en el pueblo mismo, no se halla ningún tipo de servicio público, por lo que las enfermedades son tratadas regularmente en el ámbito doméstico, tanto de los niños como de personas de la tercera edad, quienes viven permanentemente en el pueblo. Acerca de las tasas de mortalidad, natalidad e indicadores sobre enfermedades frecuentes, está en proceso un censo que involucra estos datos, mismo que se ha avanzado en acuerdos para su realización entre nuestro equipo y la población, aunque efectivamente no ha podido ser realizado aún.

Población y migración

Respecto de la cantidad de habitantes en Puñaka, no existe un registro oficial, ya que los censos estatales incluyen a los urus como parte de una población mayor donde se mezclan con aymaras y quechuas y los datos se muestran por provincias y/o municipios solamente. Sin embargo, las autoridades de Puñaka tienen su propio registro, donde figuran número de familias, cantidad de miembros por familia, sin hacer precisión acerca de indicadores por edad y sexo, que sirve para controlar la asistencia de los jefes de familia a las asambleas comunales. De este registro, obtuvimos los siguientes datos: número de familias = 32; total habitantes = 132 (Registro proporcionado por Eusebio García, alcalde comunal de Puñaka).

No obstante, es importante precisar que no todos los habitantes señalados residen habitualmente en Puñaka; debido a la falta de fuentes de ingresos, con un terreno reducido, además de otros factores, como la falta de educación secundaria y de servicios básicos, los comunarios se ven forzados a migrar a otros lugares. Generalmente, se hallan también en las localidades de Poopó y Machacamarca. Poopó es una población que atrae debido a su importancia como centro minero, en tanto que Machacamarca es un lugar muy cercano al lago Uru-Uru donde todavía se puede realizar la pesca; ambas son localidades relativamente grandes. En resumen, la población de Puñaka está dispersa de la siguiente manera:

Tabla 1
Dispersión de la población de Puñaka

Lugar	N° de Familias	Cantidad de Habitantes
Puñaka Tinta María	6	22
Machacamarca	8	sin datos
Poopó	11	sin datos
Ausentes	9	sin datos
TOTAL	34	sin datos

Fuente: Elaboración propia.

Los datos anteriores se obtuvieron a partir de un registro de población en Puñaka y entrevistas en los casos de Machacamarca y Poopó, ya que en estos lugares la población uru no está concentrada en una sola zona, sino que tiene sus viviendas en muchas partes. Los entrevistados en Machacamarca conocen muy bien a sus paisanos que viven ahí, en tanto que en Poopó sólo pueden darnos referencias muy generales, ya que no existe certeza acerca de la cantidad de familias que se menciona; los vecinos señalan que existen personas que han migrado a países como Brasil y Argentina y a éstos les dan la categoría de ausentes en los registros que manejan las autoridades.

Relación con el lago

Recordemos que Puñaka se encuentra en la cercanía de la región norte del lago Poopó, contando la desembocadura del río Desaguadero. Según los comunarios, en esta parte del lago hay mayor presencia de peces porque las aguas son más profundas, además de que es rica en otros recursos, como la totora. Por ello, las actividades de pesca son más frecuentes en esta zona, incluyendo a cooperativas aymaras de Quellía, Choro y Catawi; últimamente, incluso señalan que los comunarios de Llapallapani y Vilañique están viniendo a pescar hasta aquí, lo que está generando conflictos entre las comunidades urus, tal como se advierte en el voto resolutivo de la asamblea de Puñaka de fecha 30 de agosto de 2010, que en dos puntos denuncia: 1) la usurpación de áreas de pesca por comunarios de Vilañique y Llapallapani, y 2) que estos comunarios están asesinando pececillos, es decir, peces que aún no tienen el tamaño suficiente (Voto Resolutivo de la Asamblea de Puñaka Tinta María, 30 de agosto de 2010).

Pese a estas características de la parte norte del lago, las severidades del clima también afectan al ecosistema y, por tanto, a la vida, los recursos y las actividades

asociadas. Actualmente, se atraviesa por un periodo de sequía, por lo que los comunarios que se dedican a la pesca casi con exclusividad lo hacen en el lago Uru-Uru que se encuentra más al Norte (Entrevista con Martha Moya).

Actividades económicas

Las actividades económicas de los comunarios de Puñaka son diversas. En primer lugar, mantienen las actividades de pesca, caza y recolección; pescan en el lago Poopó cuando los ciclos climáticos se lo permiten, pero muchos comunarios están pescando frecuentemente en el lago Uru-Uru, en las cercanías de Machacamarca. Por otro lado, recolectan huevos y cazan aves en los totorales del lago Poopó y en las riberas del río Desaguadero. Pero estas actividades son básicamente de subsistencia, dirigidas al autoconsumo, a excepción del pescado que es comercializado en la ciudad de Oruro (Entrevista con Rufino Choque).

En segundo lugar, muchos pobladores que viven en Puñaka se dedican a la confección de textiles, principalmente *phullus* (mantas), cuyo costo oscila entre 80 y 100 bolivianos; esta es una actividad que ocupa tanto a hombres como mujeres. Otros trabajan cuidando el ganado de sus vecinos (ovejas o vacas), ya sea por un salario o "al partido"[33]. La fabricación de adobes ocupa a dos familias que viven en una estancia cercana al pueblo de Puñaka. Otros han encontrado empleo en las cooperativas mineras de la localidad de Poopó. Finalmente, las actividades agropastoriles no son frecuentes debido a la escasez de tierras, pues las pequeñas parcelas que les han cedido los vecinos de San Agustín de Puñaka no son suficientes y representan mucho riesgo[34].

Relaciones con sus vecinos

Tres ayllus aymaras están directamente vinculados a los urus de Puñaka (ver mapa en anexos). Primero, el ayllu San Agustín de Puñaka, en cuyo territorio se halla el enclave uru, tiene también casas que colindan con el poblado de Puñaka Tinta María, aunque no se hallan habitadas; prácticamente, es un ayllu que permanece vacío la mayor parte del tiempo, cuyos pobladores residen en centros urbanos y otros países, aunque suelen aparecer cuando alguna autoridad de gobierno visita el lugar con temas oficiales y

33 Sistema de distribución de los productos obtenidos que, en este caso, se trata de las crías que tiene el ganado durante el año.

34 Esta información será precisada con datos del censo que el equipo se comprometió a realizar en las tres comunidades. Por la dinámica de la comunidad, el censo no se hizo efectivo durante la presente investigación, pero el compromiso queda para el futuro. .

también en las fiestas que concentran a muchos que han migrado. Como ya se ha mencionado, los aymaras de San Agustín han cedido pequeñas parcelas a los urus; también los emplean dejándoles al cuidado de su ganado. A decir de las autoridades urus de Puñaka, en la actualidad no se tienen conflictos con los pobladores del ayllu y han llegado a entenderse como "hermanos", pero eso refiriéndose solamente a los pocos aymaras que habitualmente viven por ahí, que generalmente son ancianos; el problema surge cuando aparecen los propietarios de la tierra que han migrado, reclamando el uso que hacen los urus sin su permiso (Entrevista con Rufino Choque).

Otro ayllu vecino es Quellía, que se ubica al sur de Puñaka Tinta María. Antiguamente, como se ve en los relatos de Daniel Moricio (1992), tuvo muchos conflictos con los urus, principalmente por el tema de tierras o disputa por recursos como la totora. En la actualidad, los conflictos parecen haberse reducido, debido tanto a la baja población que se halla en el lugar como al interés demostrado por los comunarios de Quellía de declararse como herederos de los urus, aunque sin definirse como tales. Sobre este punto, en Puñaka, nos contaron que la nueva situación de los urus frente al Estado, relacionada con su representación política en la asamblea legislativa, ha llamado la atención de los habitantes de Quellía, que quieren aprovechar la oportunidad para lograr ciertas ventajas, como la atención con proyectos y, a la larga, poder disputar la representación (Entrevista con Rufino Choque). Si bien la posición de Quellía es efectivamente así, sus motivaciones son solamente una percepción de los urus.

Otro ayllu que mantiene relación con Puñaka es Yuracari, situado hacia el Sur. La realidad de este ayllu no es diferente a la de los otros, pues aquí tampoco se halla gente habitualmente, por lo que dejan su ganado y tierras al cuidado de algunos urus que trabajan "al partido".

En general, todos estos ayllus entran en conflicto con los urus cuando se trata de temporadas de pesca, puesto que tienen sus propias cooperativas pesqueras que actúan sobre el mismo espacio del lago que los urus, es decir, en la región norte, donde la pesca suele ser más beneficiosa.

1.2. Urus de Vilañique

Historia del asentamiento

Las autoridades de la comunidad, que en su mayoría son jóvenes, conocen poco la historia de este lugar. Uno de ellos señala que Daniel Moricio es quien más conoce la historia de las comunidades urus, entre ellas Vilañique:

> Alguna vez, escuché decir hace años que nosotros de Vilañique hemos vivido siempre en cercanía del río Vilañique, nosotros, los Álvarez; por su parte, había dice otro grupo viviendo cerca del río Tacagua, hay unas casitas pasando un río al venir de Vilañique, ese río es el Tacagua, ahí viven los Valeros, su papá de don Vicente. Por ahora el río está seco, pero dice que antes ese río era grande (Testimonio en reunión de autoridades de Vilañique).

Recuerdan que antiguamente vivían dentro del lago y que su actividad estaba relacionada con la pesca y la caza de animales pequeños.

> Dice que nosotros cuando, me ha contado mi papá, antes, en época de nuestros abuelos, dice que vivíamos en el lago y que vivíamos de la pesca y eso era porque había agua, pero, con el tiempo, el agua ha ido disminuyendo, trabajábamos en la pesca más antes y entonces como hay épocas de la pesca, se pesca de marzo a agosto nomás, ese nomás es tiempo de la pesca, después septiembre a febrero era como contrabando, después porque las federaciones controlaban el ingreso cuando era prohibido (Entrevista con Eloy Álvarez).

En la actualidad, los pobladores de la comunidad ocupan dos espacios distintos: Vilañique mismo y Garbanzoloma, este último lugar en terrenos adquiridos mediante donación de la Pastoral Social. Pese a esta distribución geográfica de la población, todos se consideran parte de la misma unidad conocida como los urus de Vilañique.

> Nosotros, la mayor parte de la población de Vilañique nos encontramos viviendo aquí, en este lugar, en Garbanzoloma, porque los terrenos en Vilañique son pequeños y las familias han crecido, nos hemos venido a vivir a este lugar después de que Pastoral Social ha comprado estos terrenos y nos han entregado. En un principio, esto estaba destinado sólo para la producción, pero con el tiempo hemos venido de a poco y ahora vivimos más en este lugar que en Vilañique (Entrevista con miembro de la comunidad de Vilañique).

Según testimonios, el nombre de Vilañique proviene de: *wila* = rojo y *niq'i* = barro, en tanto que Garbanzoloma hace referencia a una planta del lugar: garbanzo o garbancillo, que abundaba en la loma donde se asentó la población.

Ubicación geográfica y administrativa

La comunidad de Vilañique se halla ubicada en la provincia Avaroa del departamento de Oruro, dentro de la jurisdicción del municipio de Challapata. El asentamiento

principal de Vilañique se halla al norte del delta del río Tacagua –que desemboca en el lago Poopó– y comprende un territorio de 12 Has, donde viven cinco familias de forma permanente; otros comunarios de aquí alternan su estadía entre Vilañique y Garbanzoloma (Ver mapa en anexos).

El segundo asentamiento, de reciente ocupación, es Garbanzoloma, que se encuentra al Sur del delta del río Tacagua, dentro del territorio aymara de Capac Amaya. A diferencia de Vilañique, Garbanzoloma es diez veces más grande, ocupa un espacio de 120 Has, donde residen aproximadamente 20 familias de forma permanente. En estos terrenos se desarrolla la crianza de ganado vacuno y ovino en forma temporal.

Aparte de estos dos lugares poblados por los urus de Vilañique, la comunidad cuenta con otros terrenos que fundamentalmente sirven para actividades agropastoriles. Uno de estos lugares es Tacagua (a orillas del río del mismo nombre), donde viven dos familias en un terreno de 1,5 Has. Otro espacio se conoce con el nombre de Wisruri, ubicado entre los dos brazos del delta del río Tacagua, con una extensión de 140 Has[35], donde cultivan forraje y crían animales, pero sólo en una parte, pues una porción (40 a 50 Has) llega hasta el terreno salino del lago Poopó.

> El terreno que tenemos en Wisruri es de 140 hectáreas, pero sólo podemos usar unas 100 o 90 hectáreas para trabajar, o tal vez menos, pero es en ese lugar que tenemos nuestras *jantas* (parcelas) para producir lo que necesitemos, por eso es que en Garbanzoloma no se encuentra mucha gente, hay familias que se vienen a vivir a las *jantas*, durante la época de lluvia principalmente (Testimonio de miembro de la comunidad de Vilañique).

Finalmente, un quinto espacio de propiedad de los urus de Vilañique es denominado Wacari Phujru, que se ubica en territorio aymara y ocupa un área de 105 Has, destinadas a la producción agrícola; actualmente, este terreno se encuentra en conflicto con sus vecinos aymaras:

> El terreno que hemos comprando en Wacari Phujru tiene problemas; de las 105 hectáreas que tenemos en el lugar, los vecinos aymaras han roturado las tierras alrededor de la mitad y nos dicen que la tierra es de ellos y que nosotros tenemos que irnos a vivir al lago de donde somos (Testimonio en reunión de autoridades de Vilañique).

35 La información proporcionada por los comunarios es aproximada. Este terreno se encuentra desde 1992 en un trámite de demanda como tierra comunitaria de origen (TCO); el alcalde mayor menciona que el trámite sigue en el INRA.

Llegando a Vilañique.

Servicios (educación, salud, infraestructura local)

Para llegar hasta Vilañique, se debe tomar la carretera a Oruro partiendo desde Challapata; antes de llegar al puente Juchusuma, se toma una desviación con dirección este. Desde aquí hasta Vilañique, la distancia, en tiempo, es de aproximadamente 40 minutos, siempre y cuando se cuente con transporte vehicular. El camino es accidentado y se halla en medio de terrenos roturados para cultivo; por eso, es difícil ubicarlo en ocasiones. Desde Vilañique hasta Garbanzoloma son otros 25 minutos con dirección sur; se deben atravesar los dos brazos del delta del río Tacagua. El transporte público (taxi expreso) cuesta entre 40 y 90 bolivianos.

Las viviendas de los urus de Vilañique, generalmente, son de forma rectangular, construidas con adobe y techos de paja. Solamente en Garbanzoloma se encuentran tres casas circulares características de los urus; entre éstas, dos pertenecen a construcciones promovidas por la Pastoral Social y una tercera es de propiedad de la familia de Angelino Álvarez. Las casas habitadas, normalmente, cuentan con dos o tres habitaciones, una destinada para la cocina y las otras para dormitorios o depósitos. Algunas familias cocinan en hornos de barro o fogones ubicados en el patio de la vivienda.

En cuanto a servicios básicos, Vilañique cuenta con cuatro pozos de agua y Garbanzoloma, con 2 pozos; el agua que se obtiene se emplea tanto para el consumo

humano como para el consumo del ganado vacuno y ovino. Con relación a energía eléctrica, sólo Garbanzoloma cuenta con este servicio; en Vilañique, aún mantienen la iluminación con base en mecheros, velas, lámparas a gas o paneles solares. El alcalde comunal actual señala que la comunidad de Vilañique tendrá pronto servicio eléctrico, dependiendo del avance de la empresa contratada para el efecto por el municipio de Challapata. Por otro lado, el diputado Benigno Quispe (representante de los chipayas y urus del lago) ha gestionado recientemente la dotación de paneles solares que, por decisión de los comunarios, serán instalados en los terrenos de Wisruri, donde tienen su ganado.

En educación, Vilañique cuenta con la "Unidad Educativa Vilañique", con un total de 37 estudiantes (26 varones y 11 mujeres), distribuidos entre primero y quinto grado de primaria (Registro de la Unidad Educativa de Vilañique, gestión 2010). La unidad está dividida entre los dos espacios donde habitan las familias: Vilañique y Garbanzoloma. En Garbanzoloma funcionan el primer y segundo curso, en tanto que en Vilañique se hallan el tercer, el cuarto y el quinto curso. La unidad educativa es atendida por tres profesoras que llegan desde Oruro y Challapata.

La infraestructura educativa es precaria; en Vilañique, consta de dos aulas multigrado, una de reciente construcción (año 2002) con el apoyo del Fondo de Inversión Social (FIS). En Garbanzoloma se ha improvisado el viejo garaje del tractor para convertirlo en aula, por la necesidad de atender a los niños pequeños y velar por su seguridad, ya que trasladarse hasta Vilañique involucra una distancia aproximada de media hora a cuarenta y cinco minutos en bicicleta, y peor aún cuando es tiempo de lluvias, pues los ríos que hay que atravesar están muy crecidos.

Para continuar sus estudios, los estudiantes deben trasladarse hasta otras localidades, como Challapata, aunque, debido a la falta de recursos económicos, muchos no llegan a cumplir este propósito; hasta la fecha, no hay referencia de ningún uru de Vilañique que haya alcanzado una profesión.

> Sabe contarnos la autoridad del lugar que antes sus papás no les apoyaban en sus estudios, pero ellos dice que querían seguir aprendiendo y esto sucedía dice porque no tenían recursos necesarios para hacerles estudiar; además, eran muchos hermanos. Actualmente está pasando lo mismo; los urus del lugar no cuentan con recursos suficientes para seguir, aunque debo decir también que los papás son descuidados (Testimonio en la escuela de Vilañique).

Con respecto a los servicios de salud, ni en Vilañique ni en Garbanzoloma existe algún tipo de atención pública. Las enfermedades menores son tratadas en el ámbito doméstico; sólo en casos de gravedad se trasladan al hospital de Challapata. En raras ocasiones,

el personal de este hospital visita el lugar, por lo que las autoridades locales se quejan permanentemente. Por ejemplo, dos semanas antes de nuestra visita a la comunidad, falleció una niña de 5 años, luego de estar enferma durante un mes con complicaciones respiratorias; en el trascurso de ese tiempo, no tuvo la asistencia del personal médico de Challapata, a cuya jurisdicción corresponde la comunidad de Vilañique.

Población y migración

En Vilañique tampoco existe un registro exacto acerca de la cantidad de habitantes. La única fuente existente se trata de los registros de las autoridades comunales; son listas de la cantidad de familias que se emplean para el control de asistencia a asambleas o la distribución de beneficios de algún proyecto. En total, en estas listas aparecen 38 familias.

Por otro lado, los motivos para la ausencia de personas en la comunidad son dos: 1) la necesidad de buscar fuentes de trabajo, debido a la escasa producción que se da en el lugar, y 2) la conformación de matrimonios interétnicos entre urus y aymaras. La edad de migración en ambos casos se da de los 14 a los 16 años. La distribución de la población de Vilañique que se encuentra en otros lados es la siguiente:

Tabla 2
Población dispersa de Vilañique

Lugar	Nº de personas
Tacagua	1
Cochabamba	3
Challapata	5
Machacamarca	1
Rosario Huancané	2
Uchusuma	1
Capaj Amaya	2
Pequereque	2
Uchusuma	1
Huarancoco	1
Llapallapani	2
Total	21

Fuente: Elaboración propia, sobre datos aproximados con base en informantes de la comunidad (Diario de campo de Oscar Coca).

Tabla 3
Número total de habitantes y familias de Vilañique según lugar de dispersión

Lugar	Nº de familias	Cantidad de Habitantes
Vilañeque	5	24
Garbanzoloma	20	100
Tacagua	1	4
Cochabamba	2	sin datos
Challapata	3	sin datos
Machacamarca	1	sin datos
Otros	6	sin datos
Total	**38**	128

Fuente: Elaboración propia, sobre datos aproximados con base en informantes de la comunidad (Diario de campo de Oscar Coca).

Relación con el lago

Vilañique se ubica en la parte central de la ribera este del lago Poopó, más concretamente entre los ríos Uchusuma y Tacagua (ambos desembocan en el lago), con mayor cercanía a este último. En época de lluvias, cuentan que éste es un lugar propicio para la caza de pariwanas y la recolección de huevos. El ingreso al lago desde aquí no es posible, por lo que, igual que los de Llapallapani, tienen que trasladarse más al Norte, en dirección de la localidad de Pazña, desde donde ingresan al lago en temporada de pesca; según testimonios, sólo en la parte norte del lago se halla abundancia de peces. Sin embargo, en la actualidad, debido al bajo nivel del agua, los comunarios de Vilañique no se están dedicando a la pesca, tal como lo hacían antes:

> Antes, cuando había abundante agua, la autoridad de pesca estaba encargada de organizar a la comunidad y respetar la pesca de 25 días y 5 días de descanso; para eso, se salía de la orilla de Vilañique, se remaba por 9 horas aproximadamente y nos quedábamos en la parte de arriba, al Norte de la isla Panza, en medio del lago, donde hay peces para pescar de noche; pasados los 25 días, salíamos a un lugar que se llama Jusipin Pata donde algunos descansaban cinco días y otros retornaban a la comunidad de Vilañique (Entrevista con Miguel Mauricio).

Actividades económicas

En Vilañique, las actividades económicas son diversas: agricultura, pesca, caza de conejo, pastoreo, ladrillería (Entrevista con Miguel Mauricio). El trabajo comienza a temprana edad; cuando los niños han terminado la escuela, se dedican al pastoreo, al igual que la mayoría de las mujeres[36], en tanto que los varones adultos realizan todas las otras labores. El pastoreo normalmente se hace para los vecinos aymaras bajo la modalidad "al partido", obteniendo a cambio parte de los productos: leche, queso y, al cumplirse el plazo establecido por ambas partes, que es un año, la mitad de las crías procreadas pasan a propiedad de los pastores.

Otros miembros de la comunidad se dedican a la fabricación de ladrillos, para lo cual deben alquilar una ladrillera, también con una suerte de modalidad "al partido". Por cada 5.000 ladrillos elaborados, 550 unidades son para el dueño de la ladrillera. El producto es comercializado a un costo aproximado de Bs. 800 por cada 1.000 unidades (Entrevista con Segundino Álvarez).

En los terrenos de Wisruri, los comunarios de Vilañique trabajan sus *jantas* (parcelas), donde producen forrajes o alimentos para el autoconsumo. En las *jantas*, también crían animales (ovinos y vacunos), algunas familias poseen tres cabezas de ganado, en tanto que otros (pocos) tienen hasta siete cabezas (Testimonio de autoridades locales de Garbanzoloma).

Relación con los vecinos

Los dos espacios que ocupan los comunarios de Vilañique se encuentran dentro del ex-ayllu Killacas. Las comunidades aymaras de referencia son Cayachata y Capaj Amaya, donde se ubican Vilañique y Garbanzoloma, respectivamente.

En la percepción de los comunarios actuales de Vilañique, a medida que sus condiciones fueron cambiando con mayor acceso a tierra, las relaciones con sus vecinos también cambiaron. No hablan de conflictos y/o discriminación, pero sí reconocen que sus padres y abuelos pasaron por estas situaciones. Ahora consideran que están en condiciones de "hacerse respetar". Pese a esta apreciación, actualmente existe una disputa por terrenos en el sector de Wacari Phujru, donde los vecinos han roturado el 50% de tierras de propiedad de los urus. Las autoridades han delegado al alcalde mayor para que busque soluciones a este problema y realice el seguimiento correspondiente.

36 Las mujeres dedican el tiempo de la mañana a la cocina y ordeño de animales y, por la tarde, al pastoreo del ganado.

Por otro lado, los vecinos aymaras del sector de Capaj Amaya están exigiendo que los urus de Garbanzoloma se integren como parte de su comunidad, con el propósito de lograr mayores beneficios. Esta propuesta ha sido rechazada por los urus: "nosotros somos urus, no somos aymaras, por eso hemos rechazado, pero siguen insistiendo" (Entrevista con Pedro Álvarez).

1.3. Urus de Llapallapani

Historia del asentamiento

Los urus de Llapallapani, al igual que en los otros pueblos, hablan de su modo de vida lacustre, viviendo sobre las islas flotantes y nómadas alrededor del lago, donde solían ir a cazar, pescar o recoger totora. Con el transcurso del tiempo, la mayor parte de estos lugares se convirtió en asentamientos permanentes, debido a los factores medioambientales (inundaciones y sequías) que afectaron al lago Poopó.

El nombre de Llapallapani viene de un pasto que hay en la región, llamado *llapa*; sin embargo, antes de que los urus se concentraran en este lugar, recibía el nombre de *Wari* Ventilla. Llapallapani se formó con la agregación de varias familias que estuvieron diseminadas alrededor del lago:

> Tengo 84 años, *guerrañaupaj chan noqaqa* (del tiempo de la guerra), de ahí soy yo… en ese tiempo, no había como estas casas, teníamos una *jara*[37], *putuqu*, ahí vivíamos, por alrededor del lago vivíamos, nosotros ahí hemos nacido, nosotros hemos crecido comiendo carne de pariwana, con *putucus*, con *jaras* alrededor del lago y recién ahora nos hemos vuelto rancho, así esparcidos, por todo el contorno del lago Poopó vivíamos (…) Así a nosotros nos han hecho crecer los abuelos… Yo (vivía) cerca de Orinoca, en Qa'rachalla, en Imanta era mi casa, en un *putuqu*; después había gente, después otros había en Pukusina, Janq'u Uma. Pues ahí, en *jaras* agarrando conejos (*wank'us*), agarrando pariwanas… ahí sé vivir en Orinoca, después así nos hemos juntado (…).
>
> Yo he nacido en Ullagas [Pampa Aullagas], en Wenqay Vintu, en la orilla del lago, ahí yo he nacido, en la jara, yo no he nacido en la casa. (…) Sólo nosotros estábamos aquí en el lago, no sabemos de dónde vienen estos Huari, Challapatas y estos otros. Había algunitos, nosotros no somos parte de ellos…

37 Hueco cavado en tierra donde antiguamente dormían los urus.

> Antes aquí era puro vicuñas dice, era donde dormían las vicuñas [wari jiphiña], Por las vicuñas se ha llamado Wari (…) antes había Condo, no había pueblo [Huari][38]… de ahí han bajado. Después [provincia] Avaroa es. Nosotros todo el lago hemos dado la vuelta, los urus nos hemos juntado (…) no había estancias, de nosotros nuestro pueblo es Poopó, ese es nuestro gran pueblo, no había ranchos, sólo había *pututucus*, como *jara*, muros de tepe. Así vivíamos en ese tiempo antiguo. Antes esto no se llamaba Llapallapani, después se ha puesto el nombre de Llapallapani. Antes se llamaba Wari Ventilla, Ventillas, aquí vivían los Choque, después los Paredes, Phichaqa, pero ellos están acabados, todos se han acabado (…) ellos no se han reproducido (Entrevista con Juana Meneiros).

El asentamiento se formó a principios del siglo XX, con la llegada de otras familias que se sumaron a las ya existentes en este sector. Según otras versiones, la apertura de una escuela en el lugar, alrededor de los años 50, provocó que familias de otros sectores urus llegasen, consolidándose el poblado de Llapallapani.

Ubicación geográfica y administrativa

Llapallapani se encuentra en la primera sección de la provincia Sebastián Pagador, depende de la jurisdicción del municipio de Huari. Este asentamiento se ubica próximo al sureste del lago Poopó, con un territorio de 223 Has[39], aunque gran parte del mismo corresponde al rebalse del lago, por lo que son tierras muy salinas. La parte del lago que corresponde a Llapallapani se encuentra actualmente seca y con gran cantidad de sal sobre la superficie que antes estuvo cubierta por agua.

El poblado tiene construcciones o viviendas disgregadas, salvo en el sector próximo a la escuela, donde se ha conformado una especie de plaza en los últimos años. Las casas se hallan separadas unas de otras por patios que sirven de pequeñas parcelas, que se emplean para sembrar en pequeñas cantidades papas y/o habas, aprovechando, sobre todo, el agua dulce que hay desde mediados de la década del 2000.

Servicios (educación, salud, infraestructura local)

Llapallapani se encuentra aproximadamente a siete kilómetros de la localidad de Huari; existe un camino de tierra que permite el traslado en automóvil, en un recorrido que

38 Actual capital de la provincia Sebastián Pagador.

39 Dato obtenido del plano de propiedad agraria, dentro del proceso de saneamiento de las tierras comunitarias de origen, 2007.

dura aproximadamente 15 minutos, aunque a pie es casi una hora. Se puede contratar transporte público en Huari, a un costo de Bs. 20 o 25.

Las viviendas son generalmente de planta rectangular, construidas en adobe y con techo de paja, la mayoría involucra al patio que sirve de parcela de cultivo. Aproximadamente desde el año 2000, con apoyo externo y con fines turísticos, se construyeron en cada casa, las tradicionales viviendas de los urus de planta circular: *putucu* (con techo de paja) o *chujlla* (con techo de tepes); aunque éstas normalmente no tienen función, en algunos casos se usan como depósitos o cocina.

Las construcciones públicas son: la escuela, la iglesia (que sólo se abre para matrimonios y bautizos grupales), el taller artesanal (que hoy sirve de vivienda para el profesor), un parque infantil, la oficina de la Nación Uru[40] y la casa para reuniones comunales[41]. Entre las construcciones más recientes están: la casa de cultura[42], el albergue turístico[43] y criaderos artificiales de pejerrey y trucha[44].

Una familia de Llapallapani.

40 Infraestructura que debía funcionar como posta de salud; sin embargo, nunca se le dio ese uso. Fue construida con el apoyo de la cervecería que se encuentra en Huari.

41 Este espacio servía para el funcionamiento del Programa de Atención al Menor; actualmente, no se tiene este apoyo municipal.

42 Construido el 2007 con apoyo del Centro de Ecología y Pueblos Andinos (CEPA).

43 Fue construido por la ONG BIOTA en coordinación con el municipio de Huari.

44 Construidos recientemente por la prefectura de Oruro en coordinación con el municipio de Huari, como una alternativa de desarrollo económico.

Todas las familias tienen acceso al servicio de agua, misma que proviene de un pozo perforado hace cinco años, desde donde se hace la distribución por medio de mangueras que se encuentran encima del suelo, a manera de cañerías. En cuanto a la energía eléctrica, desde hace tres años, aproximadamente, las familias cuentan con este servicio.

La educación en Llapallapani es sólo de nivel primario; para el nivel secundario, los estudiantes tienen que asistir a otras localidades, como Challapata o Machacamarca. Los padres de familia prefieren enviar a sus hijos a estos lugares, ya que en Huari, pese a que está más cerca, son discriminados. Recientemente, se tiene la experiencia de la primera maestra normalista de la comunidad, aunque esto no ha despertado mayor interés de los pobladores.

En el tema de salud, no existe el servicio de atención médica pública en la comunidad; para esto, deben recurrir al Centro de Salud de Huari, aunque, por las mismas razones anteriores, prefieren ir hasta Challapata. No obstante, el médico de Huari realiza visitas mensuales a la comunidad. Las enfermedades son tratadas generalmente en la familia y, en ocasiones, cuando se trata de casos de gravedad, hacen llamar al médico.

Población y migración

De las tres comunidades, Llapallapani concentra la mayor parte de población uru, pero, como en el caso de los otros poblados, no se cuenta con datos oficiales de su demografía; ni siquiera las autoridades locales cuentan con datos exactos acerca de la cantidad de familias que viven o permanecen en la comunidad, indicando que aproximadamente son 70 familias[45].

Debido a la sequía del lago Poopó y la falta de trabajo en la pesca, muchas familias se han visto obligadas a mantener una doble residencia, a migrar definitiva o temporalmente, buscando alternativas de sobrevivencia. Varias familias se han trasladado a poblados más grandes, como Machacamarca, ya sea para continuar con la pesca en lugares próximos al lago Uru Uru, o a trabajar la tierra en la región de Untavi. La mayor parte de las familias migran temporalmente a las saleras de Colchani. En pocos casos, se han ido familias enteras al interior en busca de trabajo.

Los niños y jóvenes que desean continuar sus estudios se han ido a otros pueblos más alejados, como Poopó, Challapata y Machacamarca; indican que en estos espacios no los "discriminan". La representante suplente al concejo municipal de Huari explica:

45 Esta cifra fue indicada por el corregidor de Llapallapani y no pudo ser corroborada por el alcalde comunal (encargado de llamar lista a los comunarios).

> Del pueblo son más limpio, nosotros no andamos tan limpio, por eso nos odian de Huari; por eso también los alumnos no están en Huari, están estudiando en otro lado, en Poopó, en Machacamarca, ahí la gente es buena (…) come pescado, esos patos, conejos comen. En Huari, no comen, por eso nos dicen muratos (Entrevista con Juana Choque).

Por otro lado, existe la percepción de que la migración es "natural" o "normal", aunque este hecho se acepta con resignación, debido a las condiciones de sequía del lago: "se seca y la gente se dispersa y de igual forma es el lago quien los reúne" (Diario de campo Zdenka de la Barra, 2010b). Sin embargo, este éxodo es argumento para explicar un mayor fraccionamiento al interior. Uno de los dirigentes de esta comunidad reflexiona al respecto:

> La gente ya sabe, ahora no hay lluvia y ya estamos cerca a Todos Santos; como no hay agua, no hay nada, se van a trabajar, ya saben: pasando lluvia hay pescado, conocen qué tiempo hay territorio, vuelven también. Antes no era así, había pescado año redondo, con subsistencia podíamos estar, se pedía permiso, con orden caminábamos, ahora el lago mismo nos organiza, salimos, de ahí volvemos, ahí estamos cambiando nosotros (Entrevista con Germán Choque).

En resumen, puede verse la distribución actual de los urus de Llapallapani en el siguiente cuadro, realizado con base en entrevistas y mapeo de la comunidad:

Tabla 4
Distribución de la población de Llapallapani

Lugar	Nº de Familias
Llapallapani	52
Untavi	5
Machacamarca	3
Otros	3

Fuente: Elaboración propia.

Relación con el lago

Como se mencionó anteriormente, Llapallapani está ubicado al Sureste del lago Poopó, que es un lugar que actualmente está seco. Por esta razón, algunas familias se

desplazan hacia el Norte con el fin de realizar la "pesca de subsistencia" –es decir, para el autoconsumo, no para el comercio– y, de esta forma, contribuir a la alimentación familiar. Cuando hay lluvias abundantes y aumenta la posibilidad de la pesca, los urus de Llapallapani se desplazan hacia el centro y Norte del lago, ya que en ese sector abunda el pescado, en tanto que la parte del lago que corresponde a Llapallapani no es rica en recursos debido a la alta salinidad: no hay totora, ni plantas acuáticas –que antes eran parte de su alimentación–, mucho menos peces.

El Norte del lago es más rico en recursos, aunque esto está generando conflictos con los pobladores de Puñaka, que se atribuyen exclusividad de trabajo en ese sector. Complementariamente, los urus de Llapallapani se dirigen hacia la desembocadura de los ríos para cazar patos y pariwanas, o recoger huevos en temporadas. Algunas familias también se dirigen hacia el río Lakajawira –que une el lago Poopó con el salar de Coipasa– para pescar.

Actividades económicas

Gran parte del territorio de Llapallapani está en terrenos salinos, que son el lecho seco del lago; pese a ello, se aprovechan pequeñas porciones de tierra para el cultivo de papa amarga y, de manera experimental desde el año pasado, de quinua. En las parcelas familiares siembran papa o habas, sólo para la subsistencia familiar.

Un espacio importante para el comercio es la feria de fines de semana que se realiza en la ciudad intermedia de Challapata; permite a muchos pobladores de Llapallapani vender productos artesanales fabricados en paja: escobas de mano, moldes para queso, *phala* (soga de paja *ichhu*) y, de manera ocasional, para la festividad de Todos Santos, algunas personas son contratadas para elaborar bastidores de paja *ichhu* para coronas fúnebres, que son vendidas a 0,40 centavos la unidad.

No obstante, la mayor parte consigue ingresos a partir de la prestación de servicios a sus vecinos o en pueblos aledaños. Por ejemplo, algunos van a trabajar temporalmente en las saleras de Colchani (Potosí); para trabajar en agricultura o como pastores por salario o "al partido", van a Untavi, Santiago de Condo, Salinas de Garci Mendoza. Otros trabajan en construcciones para sus vecinos de los ayllus Sullca y Huallca y/o también van a las poblaciones próximas de Huari o Challapata. En menor cantidad, han migrado hacia ciudades del interior, principalmente Sucre y Cochabamba.

Otra actividad productiva, de reciente data, es la construcción de fábricas de ladrillos, a iniciativa de dos familias de la comunidad, proyecto que surgió por falta de trabajo en el lago y por la experiencia adquirida con trabajos realizados en otros lugares. Uno de los propietarios cuenta como inició:

> He empezado con adobe, luego he visto cómo puede ser el ladrillo, esta tierrita es de mi suegro, en eso estoy, hay que hacer pruebas, a veces me sale mal, casi tres años ya estoy, no hay caso de agarrar a otras personas, me hace fallar, en vano estoy sacando (…) a veces la mitad sale bien, otro no, entonces vuelvo a meter, así también estoy vendiendo los ladrillos, vendo a Challapata. (…) He aprendido trabajando para la gente, sufriendo, para los aymaras era calero en Challapata, Pazña, de ahí sé (Entrevista con Braulio Mauricio).

Relaciones con sus vecinos

Debido a factores ambientales que afectan permanentemente al lago, sequías (y antes inundaciones), los urus se vieron obligados a asentarse en lo que hoy es Llapallapani. Esta población se formó con la concurrencia de familias que estaban en pequeños "ranchos alrededor del lago" o por matrimonio con otros urus que establecían su residencia en este lugar; este hecho generó mayor susceptibilidad en sus vecinos de los ayllus Sullca y Huallca, con quienes se incrementaron los conflictos.

> Yo he nacido por el río Tacagua, mis papás eran de ahí, pero los aymaras se han adueñado, mi papá ha ido trabajar a otro lado, los aymaras se han apropiado esa tierra, no era mucho. Mi papá trabajaba en finca Santa Elena, de ahí he despertado un poco, iba a la escuela. Mi mamá ayudaba a la gente (…), de ahí he trabajado para un patrón, Pastor Choque, ahí mi mamá pastaba oveja para él, todo para la gente era (…) me he conocido con mi esposa, de ahí he llegado aquí (…) *usla* nos decían, murato, así nos han significado (Entrevista con Braulio Mauricio).

A finales de la década de los 90, la Pastoral Social adquirió tierras del ayllu Sullca, para ser donadas a Llapallapani; actualmente, estas tierras no son utilizadas debido a problemas y enfrentamientos con una familia del ayllu Sullca que, desde la adquisición de los terrenos hasta la fecha, no permite que se siembre en ellos. El resultado de los enfrentamientos ha sido el asesinato con armas de fuego de dos urus de la comunidad, hecho que quedó en la impunidad.

Frente a sus vecinos[46], los urus asumen ciertas diferencias raciales, culturales y económicas que disminuyen sus posibilidades de vivir en mejores condiciones, pues estas diferencias les generan desventajas materiales de vida.

46 Los "vecinos" no necesariamente son los pobladores más cercanos, sino designan también con este término a aquéllos que están alrededor del lago Poopó, con quienes se relacionan mediante el trabajo de la pesquería o cuando van a cazar.

> Los urus somos diferentes, a los aymaras, son diferentes, otra clase, no igualamos con ellos; los aymaras son medio blanco, nosotros negritos, nosotros comemos la carne del lago, por eso no agarramos mucha enfermedad, pero enfermamos cuando trabajamos para el aymara, ahí explotamos nuestro cuerpo, no tenemos trabajo, ahora todo adobe trabajamos para ellos, no hay trabajo! ¿Con qué vamos a vivir? Obligado trabajamos para gente, aquí no tenemos tierra largo, extenso, parcelitas no más (…) esto de mi suegro es, no tenemos, ¿dónde vamos a ir? (Entrevista con Braulio Mauricio).

2. Unidad étnica e integración social

Hasta aquí hemos visto las características de cada una de las comunidades urus del lago Poopó, con muchos elementos que comparten, pero que también las diferencian en sus dinámicas internas y realidad particular, tanto de acuerdo con el espacio concreto que ocupan en torno al lago como de su acceso a recursos. Esto nos plantea la necesidad de aclarar algunas interrogantes vinculadas al tema de su identidad y su integración social como unidad étnica.

2.1. Identidad y pertenencia étnica

El tema de la identidad étnica uru es algo complicado en el caso de estas tres comunidades. Si bien en todas hemos encontrado versiones similares que aluden a su pertenencia a un mismo grupo étnico –los urus del lago Poopó–, éstas no corresponden a todas las categorías de pobladores. Principalmente, los que se identifican así son personas mayores, ancianos y aquellos que han cumplido o cumplen el cargo de autoridad; en tanto que, entre los jóvenes y niños, las respuestas suelen ser evasivas.

Lo anterior puede entenderse a partir de dos elementos de análisis. Un primer tema está relacionado con la realidad uru, su situación económica que los obliga a vivir en la diáspora, es decir, en los distintos pueblos vecinos y otros lugares alejados donde encuentran fuentes de sustento, debido a la precariedad (en cantidad y/o calidad) de terrenos y los cambios ecológicos en el lago que les limitan los recursos necesarios para mantenerse. En la diáspora, la identidad parece difuminarse por influjo de entornos socioculturales distintos. Por ejemplo, muchos urus en Machacamarca, pese a dedicarse a la pesca, se hallan incluidos dentro de cooperativas pesqueras aymaras; aquí no existe una organización propiamente uru; además, sus hijos asisten a escuelas o colegios del lugar, lo que puede ocasionar un distanciamiento con el sentido de pertenencia a su comunidad de origen. Es el caso de Alicia, una profesora de padres urus, pero que ya no se reconoce como tal.

Recordando los ritos de los hombres del lago.

Relacionada con lo anterior está la discriminación histórica de la que son objeto los urus de parte de los vecinos. Evitar la experiencia de la discriminación es una constante en todas las comunidades urus, sobre todo, en un intento de proteger a sus hijos. Por ejemplo, en Llapallapani, los padres prefieren enviar a sus hijos a estudiar en colegios de Challapata o Machacamarca, siendo que el pueblo de Huari se encuentra más cerca; argumentan que es mejor que estudien lejos donde no sean reconocidos como urus, ya que en Huari son "mal tratados".

Algo similar sucede en Puñaka, donde el pasado año los padres se negaron a enviar a sus hijos a un encuentro deportivo escolar de toda la provincia en la localidad de Venta y Media: "No les querían mandar, como les trataban mal a los urus, no les querían mandar; además, decían que no van a poder ganar" (Entrevista con Sabina Vidal).

El temor y el sentido de inferioridad que se advierten en esta cita no pueden ser producto más que de la discriminación que han sufrido los urus desde tiempos antiguos. Quizás, por esta razón, entre los jóvenes y niños sea menos frecuente identificarse como urus, una actitud promovida por sus padres en un sentido de protección contra la discriminación.

Un segundo elemento de análisis se refiere al reconocimiento de su identidad como urus, lo cual se encuentra principalmente en personas mayores y autoridades. Esto puede tener estrecha relación, por una parte, con su experiencia en las actividades

de pesca y su relación con el lago; por otra, con la construcción de una identidad diferenciada manipulable en sentido de generar la reivindicación de sus derechos y el desarrollo para sus comunidades. Recordemos, por ejemplo, que Daniel Moricio se constituyó como un líder fundamental para reclamar por los derechos de los urus, desde 1953 hasta 1992; durante este proceso, Don Daniel también se constituyó en el principal, sino único, vocero oficial de la historia uru, construida a partir de sus experiencias personales y el influjo de las lecciones de historia que recibió del Dr. Josermo Murillo; desde entonces, se asumió el nombre de urus, porque antes sólo se les llamaba ''muratos'' (Cfr. Miranda y Moricio, 1992).

De la misma manera, en líderes más actuales –como Germán Choque–, se percibe un discurso que hace énfasis en su identidad vinculada al lago, como algo particular que los diferencia de los aymaras y el trato que reciben de ellos:

> Como nosotros somos pescadores, estábamos muy insultados, nos decomisaban en el lago, del camino se atajaban, de todo lado nos han hecho, nos robaban nuestras redes, nuestros implementos, decomisaban nuestras redes, soltaban nuestro bote al viento, los aymaras nunca nos han respetado, siempre hemos sido odiados del lago, de robo nos agarraban. Había insultos en el lago, había peleas; para hacernos respetar, para eso nos hemos organizado, porque no pueden hacer esos abusos (Entrevista con Germán Choque).

La relación con los aymaras, los abusos y la discriminación han hecho reivindicar su identidad étnica como un pueblo diferente, en una suerte de discurso que busca mejorar sus condiciones de vida, lograr la atención de la sociedad y el Estado. Por esta razón, éste es el discurso oficial que manejan las autoridades. En cuanto a las personas mayores, se dice que solamente son ellos que ahora ''entran al lago'', manteniendo por tanto su vínculo con un elemento representativo para su cultura.

En efecto, el lago es el principal referente de la identidad uru, particularmente el modo de vida construido en torno a él. En este caso, las diferentes versiones se refieren a sus actividades de pesca, caza y recolección, además de su alimentación basada, principalmente, en huevos y aves, pues prefieren comercializar los pescados en los mercados urbanos: ''nosotros comemos pato, huevo de pariwana, todo eso comemos, siempre estamos recogiendo para comer'' (Entrevista con Segundino Álvarez). Fuera de estos rasgos culturales, no existen otros particulares, puesto que, la población uru no se diferencia de sus vecinos en su forma de vestir o su idioma. Una primera impresión para extraños como nosotros es que no se percibe ninguna diferencia entre los urus que viven en estas comunidades con los vecinos de Poopó, Huari o Challapata,

aunque estas localidades son mucho más complejas en su composición social, debido a que se hallan junto a la carretera interdepartamental Oruro-Potosí, con presencia de personas de varios lugares.

En la zona predomina el uso del quechua y del castellano, raramente del aymara, rasgo que es compartido por los urus de los tres asentamientos. El uso de prendas características de los urus (poncho con listas blancas y grises, y sombreros de paja) normalmente corresponde a ocasiones especiales, cuando autoridades departamentales visitan el lugar. Ni siquiera las autoridades locales usan estas prendas, tal como ocurre con las comunidades aymaras, por lo que Don Daniel se quejaba: "esto se llama *qawa* (poncho) y esto *qutillu* (cuerda amarrada a la cintura), pero yo nomás uso, ni siquiera alcalde comunal, ni junta escolar, ya no saben" (Entrevista con Daniel Moricio). Sin embargo, cuando los urus salen a la ciudad, para fines de representar a su comunidad, no sólo las autoridades llevan su vestimenta característica, sino también otros comunarios. En resumen, los indicadores que marcan la frontera con sus vecinos aymaras y que representan la base de su identidad particular están estrechamente relacionados con el medio lacustre y el modo de vida asociado.

Por otro lado, la pertenencia étnica entre los urus es definida por el parentesco, es decir que una persona es considerada uru por pertenecer a tal o cual familia. Originalmente, cada comunidad estaba compuesta por familias específicas –según relata Don Daniel–; posteriormente, se han "mezclado" a partir de alianzas matrimoniales o de traslado de una comunidad con objeto de aprovechar ciertas ventajas como el acceso a tierras[47]. Aunque muchas familias viven fuera de los asentamientos, su pertenencia se basa siempre en los lazos de parentesco. Esto también involucra a otras personas no urus que han contraído matrimonio con personas de la comunidad; éstas son asumidas como urus, asignándoles incluso responsabilidades, como el cumplimiento de cargos de autoridad.

> Soy yerno desde el año 1983, me he animado a entrar por lo de la pesca, no he diferenciado a los urus, no los diferencio. La comida que ellos comían, yo también comía tranquilo; algunos trabajos que hacían, yo también trabajaba, sin discriminación; pero, como no soy uru legítimo, a veces, la gente me dice metiche, *ujchillaku*, así nomás. La gente de fuera nos dice así, hasta mis tías me discriminan, pero yo me hago a un lado, prefiero estar con el grupo de los urus. La discriminación es porque lleva ese nombre murato, siempre ha habido esa discriminación de aquellas épocas, como no tenían territorio ni nada, entonces con esa discriminación siempre he llegado a conocer,

47 Esto sucede normalmente de Puñaka hacia Vilañique o Llapallapani, donde existe mayor cantidad de terreno.

> tienen esa meta de quieren hacer desaparecer a los urus, es que no les debe gustar, no sé qué piensan, yo mismo no entiendo (…) Yo he sido presidente de pesca, también junta escolar, después he sido OTB por 5 años, bien siempre me he sabido mover por los urus (Entrevista con Pedro Apaza).

Hasta aquí hemos analizado el tema de la identidad y la pertenencia étnica urus, el cual está muy relacionado con el medio lacustre y las actividades de caza, pesca y recolección; más allá de estos indicadores, no existen otros rasgos culturales específicos. También hemos visto que las condiciones materiales –económicas– de los urus, por una parte, y por otra, la discriminación sufrida de parte de los aymaras y profundamente interiorizada en la memoria uru ocasionan una débil identificación en jóvenes y niños y, quizás, también en los adultos que se han mimetizado con el idioma y la vestimenta de sus vecinos. Sin embargo, por estas mismas causas, existe una reivindicación étnica que acude a esa identidad, a partir de las acciones de sus líderes y autoridades en busca de mejores condiciones de vida y de reconocimiento por parte del Estado. En este sentido, debe entenderse el por qué en la actualidad han decidido llamarse "urus del lago Poopó" en lugar de "urus muratos", primero, en contra de la discriminación y, después, como parte de una etnicidad reivindicativa de derechos como pueblo diferenciado.

2.2. Integración social

En este apartado, queremos analizar el grado de integración social en dos niveles: 1) al interior de cada comunidad y 2) entre las tres comunidades. Este tema involucra el análisis de factores de cohesión social y/o conflictos intra e intercomunitarios.

En el nivel intracomunitario

En el nivel político, un principal referente de integración social es la asamblea comunal, que es la máxima instancia para discutir los temas que interesan a la comunidad y también el espacio donde se toman las decisiones de forma conjunta. Asimismo, se reconoce un mismo sistema de autoridades, que son elegidas en asamblea mediante una terna y por mayoría de votos, lo cual, en ocasiones, significa que la legitimidad del elegido se pone en cuestionamiento. De ahí, las autoridades se quejan por la falta de apoyo que reciben o asumen estrategias coercitivas para que los comunarios cumplan sus obligaciones.

> Yo manejaba nomás a la gente, cuando era autoridad, con horario ponía, atrasados multa ponía un boliviano, tenían miedo pagar ese boliviano; bien programado,

> un rato nomás es la reunión, ahora se están charlando como la historia, de eso yo reniego, una sola palabra hay que hablar, a mí me gustaba eso (…) yo me puse fuerte, como la gente me conoce un poco, yo fui a las autoridades para que me hagan caso, hacía firmar con el subprefecto, con policía, con eso la gente me respetaba. Con eso la gente se mueve nomás rápido. Un "jacho" [policía] hago llamar; no hace caso, diciendo, eso puedo traer ya están temblando, *qarqati* les agarra (Entrevista con Braulio Mauricio).

La desconfianza hacia las autoridades es calificada como "miramientos". En Vilañique, por ejemplo, existe desconfianza hacia las autoridades debido a experiencias negativas del pasado, cuando las autoridades de turno realizaron la venta de una tractor de la comunidad, cuyos recursos tendrían que haber beneficiado a todos; sin embargo, hasta la fecha esto no sucedió (Diario de campo de Oscar Coca, Vilañique, 14 de septiembre de 2010). Por su parte, en Puñaka, algunas autoridades relatan que hay "miramientos" sobre su trabajo, ya que ellos permanentemente están caminando en busca de beneficios para la comunidad, en tanto que los comunarios creen que ellos sólo buscan su propio beneficio (Diario de campo de Marcelo Lara, Puñaka, 17 de septiembre de 2010).

Todo lo anterior provoca cierta debilidad del sistema de autoridades y de su accionar. Los cuestionamientos son una constante, aunque en ninguna de las tres comunidades se tienen experiencias de sanción por una mala acción o gestión de alguna autoridad. Un problema aquí radica en que no hay mecanismos de sucesión claros y fijos para las autoridades, lo que empeora por la frecuente migración que provoca ausencia de comunarios. Esto deriva en que algunas autoridades ejerzan el cargo por varios años, llegando incluso a generar una suerte de especialización política que significa también concentración de poder en algunas personas, que pueden conocer bien los mecanismos de relación con el mundo de afuera, particularmente las instituciones estatales y privadas de donde vienen los recursos para el desarrollo. Asimismo, no están claros los mecanismos de control social sobre el accionar de las autoridades de parte de la comunidad, de ahí que todo se queda en los "miramientos".

En el nivel social y económico, Daniel Moricio recuerda que antiguamente existía cooperación entre los urus, particularmente en las actividades económicas de pesca, caza y recolección, donde cada grupo tenía su rol: recoger huevos, pescar, recoger algas y plantas acuáticas, cazar aves, etc., cuyo producto se repartía entre todos (Entrevista con Daniel Moricio).

Actualmente, esta situación ha cambiado, sobre todo por influjo del mercado con relación a la demanda de pescado, lo que provoca una individualización del trabajo

y las ganancias. Lo mismo sucede con los proyectos de desarrollo que pretenden beneficiar a toda la comunidad; sin embargo, no se encuentra la participación de todos, dejando, por tanto, sin efecto cualquier iniciativa al respecto; en esto puede influir la ausencia de los comunarios que, por la precariedad de las fuentes de ingreso en el lugar, migraron a otras partes.

> Comunal no resulta porque hay un miramiento, a veces pescado se saca buena carga, pero estamos acostumbrados a sacar platita, pero no se puede comunal, es más personal, igual con la carpa, yo he hecho hacer con ONG, eran varios miembros que componían de la comunidad, entonces tienen que organizar, pero a veces otros no vienen, hay pugna y lo han dejado (Entrevista con Pedro Apaza).

Otro tema vinculado a la frágil cohesión social, que también se genera por la ausencia forzada de la gente, tiene que ver con la disputas entre dos categorías de comunarios: los que habitualmente residen en la comunidad misma (que nosotros llamaremos estantes) y los que residen en otras localidades (que llamaremos residentes). Si bien todos se consideran parte de la misma comunidad y participan en las asambleas comunales, en ocasiones se cree que unos tienen más derechos que otros. Por ejemplo, en Puñaka, surgió una discusión acerca de la instalación de luz eléctrica, cuando algunos residentes creyeron que esto sólo iba a beneficiar a los pocos estantes de Puñaka. Más tarde, como solución, se aclaró que el beneficio sería para todos, vivan o no vivan en el lugar; sin embargo, no dejó de advertirse que los estantes del lugar tenían mayores derechos (Diario de campo de Marcelo Lara, Puñaka, 12 de septiembre de 2010).

Algo similar sucede en Vilañique. Recordemos que la comunidad está asentada en dos espacios diferentes: Vilañique mismo y Garbanzoloma, sin dejar de ser por ello una unidad. Aquí el conflicto ha surgido por la disputa sobre el lugar donde debía estar la escuela que, según una de las autoridades, debía ser Vilañique; sin embargo, otras autoridades que residen en Garbanzoloma estaban a favor de crear una sola escuela para todos en ese lugar, bajo el argumento de que tiene mayor cantidad de habitantes. Al final, se optó por la solución de repartir los diferentes ciclos entre las dos escuelas: en Garbanzoloma, de primer a segundo curso; en Vilañique, de tercero a quinto. Todo este conflicto puede tener su origen en la distinción de los dos espacios, a partir de unos terrenos que fueron donados a la comunidad para sus actividades agrícolas por organizaciones externas, lo cual ha generado relaciones de poder asimétricas entre ambos, en las que los de Garbanzoloma creen tener mayores derechos por ser mayoría (Diario de campo de Oscar Coca, Vilañique, 16 de septiembre de 2010).

En el nivel simbólico, se han perdido prácticas cohesionadoras no sólo al interior del grupo, sino también con los otros grupos urus del lago; tal es el caso de los ritos y las fiestas. Por ejemplo, en Llapallapani, varios comunarios mencionan que antes solían compartir entre ellos y con las otras dos poblaciones; en época de carnavales, se reunían las tres comunidades para "alcanzar mesa y *ch'allar* al lago"; también en la festividad del Señor de la Exaltación se compartía con los otros asentamientos que visitaban la comunidad.

> Antes se alcanzaba a Wilapata mesa dulce, ahora ya no, se han entrado a hermano, (…) *illas* también antes ch'allábamos con traguito, ahí también la gente se moría tomando, antes hacíamos eso; con el tiempo, todo se ha cambiado, ya no hay *ch'alla* (…) antes fiesta había Exaltación, ahora ya no (…), ahí también pasé fiesta en 1989, fui ese año junta escolar (Entrevista con Braulio Mauricio).

Atribuyen a la desunión dentro de la comunidad –y entre los tres asentamientos– el hecho de no tener espacios para compartir, tal como hacían sus abuelos. Uno de los factores que ha contribuido a esta pérdida es la penetración de las iglesias evangélicas fundamentalistas que rápidamente han logrado seguidores entre los urus del lago. Por otro lado, los jóvenes dicen desconocer estos aspectos, quizás porque ellos ya no mantienen vínculos con el lago y las actividades de pesca, sencillamente porque el ecosistema del lago ha cambiado.

Como conclusión, se ven demasiados factores que dificultan la integración intracomunal: desconfianza en sus autoridades, demasiada concentración de poder en algunas personas, individualización del trabajo y el producto, falta de cooperación en actividades comunales, disputas internas por beneficios, como la escuela o servicios básicos, y el debilitamiento de ritos y fiestas como elementos cohesionadores del grupo. Todo esto, sin embargo, tiene su causa en otros factores internos y externos: migración forzada por la precariedad de las fuentes económicas locales, ausencia de comunarios, jerarquías internas entre los que tienen más derechos y los que no (estantes y residentes), la lógica del mercado, el apoyo externo con proyectos de desarrollo (donación de tierras) que contribuyen a relaciones de poder y económicas asimétricas y, finalmente, las iglesias evangélicas.

En el nivel intercomunitario

Ahora nos toca analizar el tema de la integración entre las tres comunidades. Si bien todas se reconocen como parte de una misma unidad étnica, socialmente representan

unidades distintas con realidades diferentes, producto de condicionamientos históricos en el ámbito ecológico y político. Un primer tema está relacionado con la percepción que tienen los urus de cada comunidad respecto de su identidad uru.

En Puñaka se sostiene la idea de que son el grupo primario de donde se dividieron los demás, por lo que se consideran más cercanos a la vida lacustre desde tiempos antiguos: "ellos no sabían ni pescar ni nada, ellos cazaban conejo y hacían telar nomás, después han venido a pescar, aquí siempre es original uru, donde nuestros abuelos han venido del lago, en el lago nomás vivían" (Testimonio de un comunario de Puñaka). Por su parte, en Llapallapani, se escuchan versiones donde también se reclaman como urus más vinculados al lago:

> Se han juntado, se han casado con aymaras, los de Puñaka, Vilañique también, ya no igualamos. Se dedican a la tierra, a pastear ovejas, nosotros algunos nomás, a lo único que nos dedicamos, nuestra fuente de trabajo está en el lago, este es nuestra mamá, nuestro papá, aún ahora nos dedicamos a la caza de aves (Entrevista con Santiago Álvarez).

Otro poblador de Llapallapani complementa:

> Así siempre esta gente, siempre van a estar así, (...) no viven en el campo, no sienten, viven en el pueblo, es igual para ellos, no se sienten, todos en el pueblo trabajan, mientras los que vivimos en el campo es diferente (...) se han metido a la empresa, ellos tienen alquilado en el pueblo [de Poopó], con la mina están, entonces ellos ya son capitalistas, ya no son urus. Los urus viven en su pueblo, ellos se han metido a la ciudad, a la provincia, unos cuantos viven en Puñaka (Entrevista con Braulio Mauricio).

En ambos polos, entre Llapallapani y Puñaka, se advierte una pugna por atribuirse una identidad "genuinamente" uru vinculada al lago. Ahora, no se sabe con certeza en qué momento ha surgido este conflicto. Lo que está claro es que algunos factores, como la discontinuidad territorial y su pertenencia a municipios diferentes, han contribuido a este distanciamiento no sólo espacial y social, sino también de intereses comunes. Por su parte, Vilañique no está al margen del problema; sus pobladores parecen tener una alianza con los de Llapallapani desde que decidieron formar juntos una cooperativa pesquera, luego que dejaron la cooperativa de Puñaka. Recientemente, se ha comprobado esta alianza en la elección del asambleísta departamental, cuando, en asamblea de las tres comunidades, los comunarios de Vilañique y Llapallapani eligieron al representante de esta última comunidad, entre una terna, advirtiéndose en el ambiente

que ese era una tema acordado previamente sin Puñaka. Los comunarios de Puñaka reaccionaron desconociendo la elección, argumentado que se trata de otro ejemplo de exclusión de la que son objeto (Diario de campo, equipo de investigación, Vilañique, 04 de abril de 2010).

De aquí también, el rechazo y desconocimiento de la Nación Uru del Lago Poopó por parte de Puñaka, pues inicialmente fue organizada sólo por comunarios de Llapallapani y, a partir del año pasado, se incorporó también Vilañique. El propósito de esta organización es reunir a todos los urus del lago, para lo cual se ha elaborado un estatuto orgánico, con el fin de defender sus propios intereses, diferenciándose incluso de los chipayas. Los pobladores de Puñaka señalan que esta organización no los representa y sólo responde a intereses particulares; por tanto, plantean que debe organizarse otra con participación de todos, ya que no quieren más ser excluidos.

> La Nación Originaria [se refiere a la NOU], ese es con los chipayas más, eso se ha dado a través de la Pastoral Social, nos apoyaba, pero a nosotros aquí, a Puñaka, nos apoyaba siempre; sí, nos ha dado unas redes para pesca, a Vilañique le comprado un tractor y terrenos, a Llapallapani también con terrenos. Después de eso, ellos [los de Llapallapani] han debido tener una mira de organizar otro, había una cumbre de autoridades originarias en Oruro; esa vez estaba el presidente de Nación Originaria Uru, Vicente Valero, de Vilañique; entonces, ahí el presidente no ha aparecido; entonces, el Germán Choque "yo soy el presidente de la nación uru del lago Poopó", diciendo se ha hecho reconocer como un *mallku* con los *mallkus* de Jach'a Carangas, Jatun Killakas y Suras. Después, le he dicho reorganizaremos, pero el Germán se ha hecho totalmente por su lado, así ha manejado hasta nuestro Daniel [Moricio] ha llevado por todos lados, pero no hay tampoco firmas. Entonces, desde entonces, nos hemos distorsionado hasta ahorita, pero quieren que nosotros estemos dentro de esa organización, pero nosotros no queremos, porque un día nos van a decir, "nosotros hemos hecho", pueden llegar a una discriminación; eso es lo que no queremos, queremos que se organice entre los tres, partiendo de cero, todos trabajando como urus, desde principio deben participar los miembros de cada comunidad, pero no pues, todo de Llapallapani es, recién nomás están entrado los de Vilañique, pero hasta año pasado era todo de Llapallapani, pero cualquier cosa que pide a nombre de los tres, nuestro nombre maneja como bandera pues (Entrevista con Pedro Apaza).

Recuperamos algunos elementos del testimonio. La experiencia del apoyo externo de ONGs ha sido fundamental para crear la necesidad de una sola organización, bajo el término de "nación" que puede tener mayor incidencia política para lograr sus fines.

El problema radica en que no fue un proceso participativo de todos los urus de las tres comunidades; de ahí el descontento y la desconfianza. En Puñaka se sienten excluidos y, evidentemente, puede haber un proceso de exclusión, ya que se los percibe como "menos urus legítimos" al haber contaminado su cultura a través de los matrimonios con aymaras, o por residir fuera de la comunidad, trabajando en la mina y menos en el lago; esto, por supuesto, no considera que la realidad de Puñaka es que sus 5 Has de terreno no le permiten otras estrategias de sustento. Llapallapani es la comunidad uru más numerosa, luego está Vilañique; además, ambas fueron beneficiadas con terrenos producto de la cooperación externa.

Las precarias condiciones materiales, por tanto, pueden haber provocado un proceso de mayor asimilación cultural como estrategia de sobrevivencia para los urus de Puñaka, sin perder por ello su calidad étnica, tal como vimos anteriormente. En cambio, en los urus de Llapallapani, se percibe más una reafirmación étnica como reacción contra la discriminación y exclusión que han sufrido históricamente por parte de los aymaras y, más recientemente, también por los chipayas. De ahí, han visto la necesidad de una organización propia de los urus del lago:

> Hemos hecho estatuto orgánico, los reglamentos, nos ha costado casi 6 años, tiempo ha durado, esto analizando, profundizando, no hemos hecho esto de la noche a la mañana. Hemos plasmado en un documento para que se quede para nuestros hijos. Este ha sido un sueño, y hemos cumplido hasta el final. Con esta organización, hemos sido escuchados, de toda la contaminación, de todos los pescadores, en las federaciones, en la prefectura con el SEDAG, nos imponían, que no teníamos reglamento, documento, nos ponían en la ley y en el estatuto de los aymaras. Somos diferentes, somos lacustre, somos del agua, somos torpes, que no sabemos nada, transparente hemos hablado, de ahí han aprobado nuestra ley, nuestro reglamento dice que no podemos mezclarnos con otros, ha salido de nuestro corazón de los urus. [Buscamos] no aymarizarnos, mantener nuestra cultura; al final, hemos logrado: este estatuto está aprobado (Entrevista con Germán Choque).

Está claro que uno de los propósitos de la organización es evitar la asimilación cultural, no "aymarizarse", de donde puede surgir esa percepción y actitud excluyente con relación a los de Puñaka. Como quiera que sea, en varias ocasiones, hemos sido testigos de estas relaciones de conflicto, en reuniones de las tres comunidades, donde Puñaka normalmente se opone a todo o, sencillamente, se retira de la asamblea.

Un dato adicional es el apoyo que dieron los comunarios de Puñaka al candidato de Alianza Social (AS) para diputado en la Asamblea Legislativa Plurinacional en las

últimas elecciones nacionales, dentro del marco de la Circunscripción Especial Indígena (que incluye a los chipayas y urus del lago), que da derecho a un representante uru. Por su parte, los urus de las otras comunidades tenían comprometido su voto para el candidato del Movimiento al Socialismo (MAS)[48]. De esta forma, surge otro antecedente que actualmente ahonda las diferencias entre las comunidades urus del lago, promovido por condicionamientos externos, ya que la única forma de elección prevista por ley era a través de un partido político.

En conclusión, hemos encontrado una integración muy debilitada entre las tres comunidades urus del lago. Principalmente, esto se origina en su discontinuidad territorial y su pertenencia a distintos municipios, lo que dificulta la construcción de una sola experiencia como pueblo. Sin embargo, hemos hallado también que entre dos comunidades (Vilañique y Llapallapani) se ha constituido una suerte de alianza, a partir de compartir un proyecto de construcción de una sola organización de los urus del lago, para lograr mayor incidencia en la gestión de sus demandas y necesidades; de esta manera, los representantes políticos actuales dentro de la estructura estatal han surgido de estas comunidades. Esto, sin embargo, representa la exclusión o subalternización de la comunidad de Puñaka, a la que se percibe como más "aymarizada", sin comprender que la asimilación cultural de este pueblo es una respuesta ante las precarias condiciones materiales que no permiten quedarse en el lugar. La reacción de Puñaka, frente a ese sentimiento de exclusión, es de rechazo a la actual organización de la Nación Uru del Lago Poopó.

Finalmente, hay que ver los factores externos que han contribuido a esta situación: primero, las asimetrías materiales provocadas por la donación de tierras sólo a dos comunidades; segundo, la influencia política partidaria que fragmenta los intereses comunes de un mismo pueblo; tercero, aunque menos explícita, la histórica experiencia de discriminación étnica por parte de los aymaras, por lo que se rechaza todo proceso de asimilización cultural, manteniendo una identidad fundada en su cultura lacustre.

3. La experiencia política uru

3.1. Organización política y sistema de autoridades desde la historia

A diferencia de los ayllus aymaras, donde existe un claro sistema político de cargos de antigua data, entre los urus del lago Poopó no hay una memoria larga acerca de su

48 En ambos casos, los candidatos titulares eran de Chipaya; finalmente, ganó Benigno Quispe, del MAS, que tenía como su suplente a Toribia Álvaro, de Vilañique.

organización política y sistema de autoridades. Una aproximación a la historia de este aspecto puede realizarse a partir de la memoria de algunos ancianos, principalmente de Daniel Moricio, quien ha sido el líder principal de los urus del lago durante muchos años.

Para Don Daniel, antiguamente había una sola autoridad para todos los urus del lago, esto probablemente antes de la dispersión y formación de los distintos asentamientos en la década del 30 del siglo XX. La autoridad más antigua que se recuerda es el cacique gobernador –de posible origen colonial–, una especie de autoridad centralizada donde acudían todos los urus que vivían en el lago:

> Antes no había ni alcaldes ni nada, sólo había gobernador, ahí iban los urus a quejarse de los abusos, de todas partes venían; aquí en Puñaka había gobernador de todos los urus, entonces venían de todas partes. Hasta 1935, ese está caminando, después se han hecho perder, porque la gente no hay unidad (Entrevista con Daniel Moricio).

De la misma manera, otra anciana recuerda que:

> Un cacique, ese único había. No había corregidor ni ningún otro. En todas partes, era de todo el lago, ese era el único, no había ni corregidor ni alcalde en nosotros, ese era el único de nuestros abuelos, no había otro político. El antiguo cacique se llamaba Pedro Riva, eso tres años el gobierno del cacique, era del antiguo tiempo de la guerra, era un abuelo grande. Eso ahora se ha perdido, ese cacique ahora se ha perdido, le han hecho perder corregidor y alcalde. Él daba vuelta, el lago daba vuelta, visitaba a las familias, veía a los niños si estaban bien, cómo recogían los niños, se encargaba de ellos (Entrevista con Juana Meneiros).

Posiblemente, esta autoridad se haya mantenido como representante de todos los urus del lago durante mucho tiempo. En la república pudieron haber sido aquéllos que representaban a los urus cuando enfrentaban disputas con los aymaras por problemas de tierras (Cfr. Mamani y Reyes, 2005) y han podido perdurar hasta la primera mitad del siglo XX, cuando fueron reemplazados por autoridades más locales, luego que se consolidaron los distintos asentamientos urus alrededor de lago; por lo menos, eso es lo que se advierte en los testimonios anteriores, cuando se alude a Puñaka como asiento del gobernador o el cacique de tiempos de la guerra (Guerra del Chaco).

El cacique gobernador pudo haberse perdido al finalizar la primera mitad del siglo XX, producto de que los urus ocupaban ya asentamientos bien definidos, dando lugar al surgimiento de autoridades más locales, entre las que se menciona el ‘‘alcalde particular’’:

> Esos alcaldes particulares gobernaban en cada asentamiento, esos alcaldes particulares iban donde el gobernador, en cada uno de esos asentamientos tenían alcalde particular. Para no hacerse abusar, por eso habían nombrado alcalde particular, los aymaras, los quechuas por flojos nos agarraban, entonces venían hasta Puñaka a quejarse al gobernador, aquí en Puñaka está gobernador de todo los urus, ese sabía conocer, dice, hasta el gobierno, autoridades departamentales, entonces él reclamaba. Alcalde particular han nombrado como un representante, dirigente, eso regía para que no sacaban patos ni huevos, ese alcalde a partes iguales partían, un grupo iba por pariwana, el otro iba a recoger huevos, el otro patos, entonces en la tarde partían a partes iguales, entonces eso era alcalde particular (Entrevista con Daniel Moricio).

De esta manera, la figura del cacique gobernador con funciones que aseguraban la unidad y los intereses de todo el grupo frente a situaciones externas, fue cediendo paulatinamente espacio frente a autoridades más locales, como el alcalde particular, cuyas funciones estaban más relacionadas con las actividades domésticas y no tanto por su relación con el mundo exterior. Como sea, hace falta indagar más sobre estas autoridades, lo que se dificulta por la frágil memoria de los pocos ancianos que quedan; entre los adultos y jóvenes actuales, sencillamente son hechos desconocidos.

Ante el vacío de una autoridad política centralizada de todos los grupos urus del lago, aparecieron líderes que asumieron de hecho ese rol, pero ya no con el nombre de cacique gobernador, sino solamente como dirigentes. Es el caso de Daniel Moricio que desde 1953 asumió el liderazgo en nombre de todos los urus del lago.

> A mí me han nombrado en 1953, entonces habían escuchado "este hombre tiene un poco de capacidad, entonces a él vamos a nombrar dirigente de los urus". Mucho sacrificio he hecho para liberarnos, los aymaras quechuas nos atajaban de la tierra. Y he hecho mucho sacrificio como dirigente, mucho he andado, donde gobiernos, donde senadores he ido, he hecho conocer a los urus, tengo mucho documento de eso (Entrevista con Daniel Moricio).

Según Don Daniel, ejerció ese rol hasta 1992, representando a los urus de los tres asentamientos ante las instituciones y autoridades estatales, velando por el bienestar de todos, gestionando proyectos, denunciando abusos de los aymaras; en fin, promoviendo el reconocimiento y reivindicación de los urus como antiguos habitantes del lago. La experiencia de Don Daniel parece provenir de su relación con antiguos caciques, como Toribio Miranda, tal como él mismo lo reconoce, que le han dado capacidades particulares para convertirse en un líder de esa categoría. Los urus de

las tres comunidades reconocen este hecho y, pese a existir algunas diferencias de opinión con él, es indudable el respeto que demuestran cuando él toma la palabra, tanto en asambleas de su propia comunidad como cuando se reúnen las tres comunidades. Don Daniel es un líder emblemático respecto del intento de re-articulación de las tres comunidades, del proyecto de reconstrucción de la identidad uru como depositario más antiguo de su historia, el antecedente más cercano del intento por construir una autoridad centralizada que represente a todos los urus del lago. En ese sentido, cuenta con el reconocimiento de los urus como "vitalicio" y, recientemente, el prefecto de Oruro, Alberto Aguilar, lo reconoció como "*mallku* mayor" (Entrevista con Pedro Apaza).

Al proyecto de unificación con un gobierno centralizado para los urus han contribuido diversos elementos, partiendo de las experiencias como las de Daniel Moricio, el influjo de organizaciones externas como la Pastoral Social y, sobre todo, políticas estatales como el multiculturalismo de los años 90 que reconocen la diversidad cultural del país. En este marco, se ha organizado, primero, la Nación Originaria Uru (una organización uru panandina que reúne a diversos grupos uru en territorio boliviano y otros del Perú) y, después, la Nación Urus del Lago Poopó, promovida inicialmente por los urus de Llapallapani, en cuyo estatuto orgánico se ha definido una estructura orgánica de autoridades para todos los urus del lago.

La legitimidad de esta estructura política uru, sin embargo, está en duda y tiene muchos cuestionamientos. Primero, porque ha sido definida unilateralmente por una sola de las comunidades urus, sin la participación de las otras comunidades (Vilañique y Puñaka), sobre todo, Puñaka ha desconocido a esta organización y, por ende, a las autoridades señaladas. Se cuestiona su fundamento histórico, ya que los cargos y funciones son simples adaptaciones de la estructura interna de cada comunidad o tomadas de las organizaciones aymaras. Los nombres mismos de los cargos señalan que se trata de una adaptación aymara y, por ello, muchos urus la rechazan. Por tanto, tanto la Nación Urus del Lago Poopó como su estructura de autoridades no representan una realidad compartida por todos los urus del lago, lo cual debilita los propósitos de generar un gobierno o sistema político centralizado. Se trata de un proyecto en marcha, pero que necesita superar las diferencias y conflictos internos –que se ha analizado en el apartado interior–, en camino de lograr legitimidad. En la práctica, no se conoce a las personas que desempeñan todos estos cargos; únicamente es visible la figura del *Jiliri Quta Puchu*.

Tabla 5
Estructura Orgánica de la Nación Urus del Lago Poopó

Jiliri urus quta pucho (Máxima autoridad)
Jiliri inti kuru (Segundo en jerarquía)
Jiliri quta mallku (Pastor de flamencos – encargado de los recursos naturales)
Jiliri irpiri urus (Encargado de la documentación histórica y actas)
Jiliri chocana k'otmui (Encargado de relaciones internacionales)
Jiliri chullpa puchu (Encargado de la contabilidad)
Jiliri ititi wasca tata (Vocal)
Jiliri kuru (Promotor de la cultura)
Jiliri chucana (Vocal)

Fuente: Estatuto Orgánico de la Nación Urus del Lago Poopó.

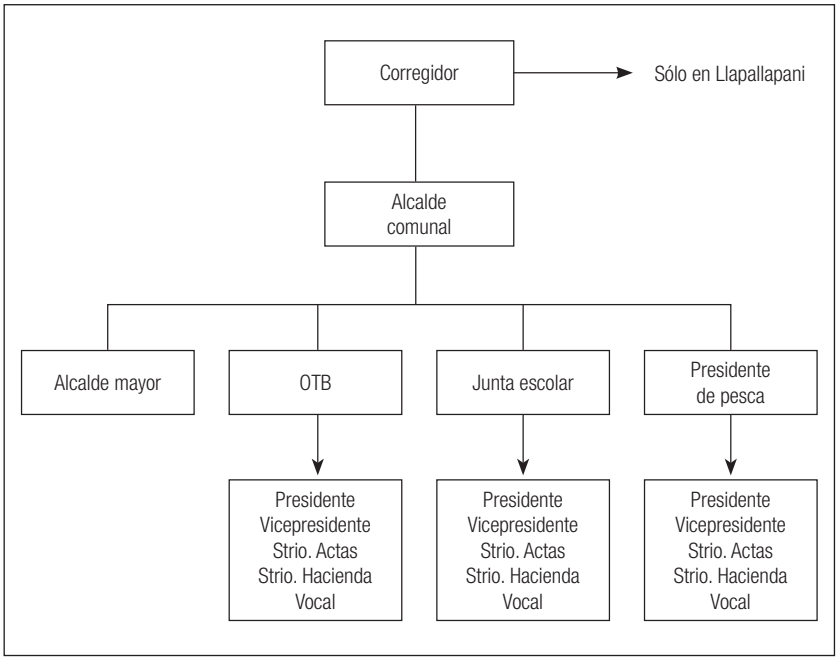
Más allá de esto, la organización política de los urus se mantiene en un nivel muy local, es decir, un sistema de autoridades dentro de cada comunidad que vela por los intereses solamente locales, un sistema político que involucra cargos de muy reciente aparición y otros que parecen recuperar experiencias cercanas, como la del alcalde particular. La experiencia política uru, en este sentido, es relativamente reciente y no tiene una profundidad y complejidad histórica, como en el caso de las comunidades aymaras.

3.2. Estructura actual de autoridades

Hemos realizado un registro de la estructura actual de autoridades en cada una de las comunidades urus del lago, tomando elementos como origen, funciones, formas de elección y requisitos para ser autoridad. El resultado señala que existe similitud en los tres casos, con una ligera variación en Llapallapani, donde existe el cargo de corregidor. Así también, hemos advertido que no existe una jerarquía clara de autoridades, sobre todo entre los cargos de reciente creación; en todos los casos, el alcalde comunal es

considerado como máxima autoridad y los demás cargos pueden asumirse como del mismo rango; sólo el corregidor de Llapallapani está sobre el alcalde comunal.

Figura 1
Estructura interna de cada una de las tres comunidades urus



Fuente: Elaboración propia.

Corregidor

No se sabe con certeza cuándo se origina este cargo que solamente existe en Llapallapani. Según las memorias de Lucas Miranda, él sería quien instituyó el cargo, probablemente antes de los años 50 del siglo XX, a juzgar por la fecha en que él introdujo algunos cambios en la comunidad, ya que no precisa fechas específicas (Cfr. Miranda y Moricio, 1992). En la percepción de Miranda, en Llapallapani, había ausencia de autoridad, de ahí que estableció ese cargo, que puede ser un traslado de su experiencia en comunidades aymaras donde se crió y vivió.

Relatos actuales hablan de un corregidor que antes dependía de la subprefectura de Challapata y, con la separación de la provincia Avaroa, ahora depende de la subprefectura de Huari. El corregidor, si bien se lo asume como un cargo comunal, llega

a ser una suerte de funcionario público vinculado al Estado a través de la subprefectura y ésta, a la vez, responde a la prefectura de Oruro.

El corregidor de Llapallapani es elegido en asamblea, mediante una terna que define el cargo para los próximos tres años. Para ello, los nominados deben contar con documentos personales como carnet de identidad y certificado de nacimiento, saber leer y escribir, tener pareja (como el *chacha-warmi* de los aymaras) y una edad mínima de 25 años, aunque estos dos últimos requisitos no son excluyentes; por lo general, se espera que sea una persona activa. Su función principal es presidir las asambleas comunales, pero se involucra también en la solución de conflictos internos y otros generados con los vecinos de la comunidad.

Autoridad comunal uru preside una reunión.

Alcalde comunal

El alcalde comunal parece tener sus antecedentes en la figura de los "alcaldes particulares" que vimos más arriba, la constancia de la autoridad local más antigua; de ahí que es considerado la autoridad máxima en Vilañique y Puñaka, y solamente en Llapallapani aparece subordinado al corregidor, pese a que es "el que más corretea", en versión de algunos comunarios. Antiguamente –quizás hace 20 o 30 años–, se decía que los alcaldes comunales estaban en el mismo nivel que los *jilaqatas* de ayllus aymaras vecinos, se

reunían y coordinaban con ellos, así también portaban símbolos de autoridad como el *chiborno* (chicote) y bastón de mando; este hecho se ha dejado en desuso en la actualidad.

El alcalde comunal también es elegido en asamblea, partiendo de evaluar que el postulante cumpla el requisito de edad (25 años), además que haya cumplido otras funciones menores (vocal, secretario, junta escolar, etc.) con responsabilidad y haya demostrado interés por la comunidad; los documentos personales son imprescindibles para ser avalados por las autoridades de la provincia y/o del municipio.

Las funciones de alcalde comunal radican, principalmente, en asegurar el bienestar interno de la comunidad, solucionando conflictos menores; es el responsable de convocar y notificar para las asambleas, para lo cual tienen que buscar incluso a los que viven en otras localidades. Tiene que velar también por las necesidades que tiene la comunidad, buscando apoyo de instituciones estatales y/o privadas.

Alcalde mayor

El cargo de alcalde mayor corresponde al momento específico en que el INRA[49] ingresa a la región del lago con el fin de atender la demanda de los urus para la titulación de sus tierras como tierras comunitarias de origen (TCOs), para cada comunidad por separado. La exigencia del INRA era contar con autoridad específica que se relacionase con el tema de tierras; de ahí surge el alcalde mayor.

Este cargo es elegido de la misma manera que las anteriores autoridades, es decir, en asamblea comunal, y también se espera que cumpla con los mismos requisitos. Sus funciones son específicas con relación al tema de tierras: está encargado del manejo interno de tierras, distribución entre comunarios, velar por los límites de las tierras de la comunidad frente a sus vecinos. Este hecho significa que en Llapallapani y Vilañique se considere al alcalde mayor como una autoridad importante, pues sólo estas comunidades cuentan con tierras en mayor cantidad que en Puñaka. En este último lugar, desde hace 5 años no se ha renovado este cargo, además que el responsable actual suele estar ausente de las reuniones comunales, por lo que normalmente se escucha el reclamo de la gente.

OTB

OTB es el nombre común para designar al presidente de la organización territorial de base, definida por la Ley N° 1551 de Participación Popular de 1994, que en realidad

49 Instituto Nacional de Reforma Agraria, correspondiente a la Ley N° 1715, de 18 de octubre de 1996, que tiene como propósito regular el tema de tierras en Bolivia.

viene a ser la unidad mínima dentro de la organización territorial y social de un municipio; por tanto, es un cargo de autoridad muy reciente.

El cargo se elige también en asamblea a partir de una terna; para ello, los postulantes deben cumplir los mismos requisitos que las anteriores autoridades mencionadas, aunque se espera que los elegidos tengan capacidades personales muy particulares descritas como "más activos, inteligentes y curiosos"; además, deben conocer todo el aparato institucional municipal, ya que sus funciones implican una estrecha relación con el municipio: tienen que saber cómo gestionar proyectos para la comunidad, realizar trámites y tener capacidad de negociación con las autoridades municipales; esto es importante para lograr la atención a sus demandas y necesidades más locales relacionadas con temas productivos, salud, educación e infraestructura comunal con inversión municipal.

En cada una de las comunidades urus existe este cargo local; sin embargo, en Vilañique, la organización territorial de base no está oficialmente reconocida por el municipio de Challapata, por lo que resulta más difícil ser atendida en sus demandas; sus pobladores relatan que incluso tienen que solicitar su participación para la elaboración del Plan Operativo Anual (POA), donde por ley tendrían que participar todas las OTBs. En el caso de Puñaka, existe un OTB nombrado, pero ausente, por lo que la relación con el municipio de Poopó está muy debilitada. Normalmente, el OTB cuenta con otras personas que le acompañan en cargos menores, aunque en la práctica el presidente (o sea, el OTB) "es el único que camina".

Junta escolar

La junta escolar tiene sus antecedentes en la constitución de escuelas en cada una de las comunidades, siendo la más antigua la de Llapallapani, cuando llegó Lucas Miranda (al finalizar la primera mitad del siglo XX) como primer maestro que quiso "civilizar" a los urus; en ese tiempo, se hablaba de que existían alcaldes escolares. Sin embargo, la actual junta escolar corresponde a la estructura definida por la Ley N° 1565 de Reforma Educativa, de 1994, en la cual se regula una participación activa de los padres de familia y las comunidades rurales en los procesos educativos.

La junta escolar se elige en asamblea y por terna; su representante máximo es el presidente y cuenta con cargos menores que le acompañan, aunque en realidad no suelen estar visibles; nuevamente, en este caso, el que más camina es el presidente, quien tiene que haber cumplido los mismos requisitos anteriores para ser elegido. Al presidente se le denomina sencillamente "junta". Sus funciones básicas radican en coordinar con la dirección distrital de educación, con los padres de familia y los profesores, tiene que velar por las necesidades y seguridad de los estudiantes, el cumplimiento de los

profesores; también participa de la organización de actividades escolares (celebraciones de fechas cívicas, festivales deportivos, etc.).

La junta escolar se ha convertido en un importante actor dentro de la comunidad, puesto que la escuela significa el principal elemento que dinamiza la vida comunal; por ello, se preocupa para que siempre haya estudiantes que aseguren un ítem de profesor. Algo recurrente en las tres comunidades es la relación entre profesores y junta, que no siempre se lleva al margen del conflicto, ya sea de opinión o de acciones; normalmente, los profesores son de otras comunidades no urus y con frecuencia se resisten a coordinar con la junta y, en el peor de los casos, imponen sus propias ideas y programas. Esto puede deberse al status particular que tienen los maestros rurales, que llegan a adquirir una influencia de poder notable dentro de las comunidades.

Presidente de pesca

El origen actual de la organización de la pesca y los cargos asociados se encuentra en la introducción del pejerrey en el lago en los años 60 del siglo XX, lo que ha dado lugar a la conformación de cooperativas pesqueras, primeramente aymaras y después urus, como una necesidad de enfrentar la ocupación de su fuente tradicional de vida. En las memorias de Daniel Moricio se menciona el intento de los aymaras por subalternizar a los urus dentro de sus cooperativas; frente a ello, los urus organizaron su propia cooperativa (Miranda y Moricio, 1992). La primera cooperativa surgió en Puñaka, misma que agrupaba a todos los urus del lago; posteriormente, se formó una segunda cooperativa con miembros de Llapallapani y Vilañique. Estas cooperativas, a la vez, forman parte de la Federación de Cooperativas Pesqueras de Oruro (que incluye a aymaras y urus), la que se relaciona con el Servicio Departamental Agropecuario (SEDAG) de la prefectura de Oruro, cuya función es controlar las actividades pesqueras en el departamento.

En este marco, surge en cada comunidad la presencia de una organización de pesca, encabezada por un presidente. El presidente de pesca es acompañado por cargos menores (secretarios y vocales). Sin embargo, este cargo no es permanente y depende de las condiciones ecológicas del lago que posibilitan la pesca; por ejemplo, en los últimos dos años, no fue necesario nombrar una autoridad de pesca sencillamente porque no hay pescado. Como sea, la autoridad de pesca se elige también en asamblea, esperando que los elegidos cumplan con los requisitos mencionados para otras autoridades, además de tener habilidades y experiencia para el trabajo en el lago.

Las funciones de la autoridad de pesca están exclusivamente vinculadas a esta actividad: elaborar un cronograma de entrada al lago, distribuir el trabajo entre los

pescadores, controlar el tiempo de veda asegurándose que los comunarios respeten las prohibiciones temporales, coordinar con la Federación de Pesqueros y con el SEDAG. En ocasiones, llegan a ocupar cargos dentro de la federación.

Cargos menores

Con relación a los cargos menores –secretarios y vocales– son elegidos también en asamblea, pudiendo ser ejercidos por jóvenes desde 18 años, lo cual implicaría "ganar experiencia para cumplir otros cargos mayores posteriormente". Es preciso apuntar que en las comunidades urus no es una regla la sucesión de cargos de menor a mayor, ya que no existe el sistema de *thakhi* de los aymaras; esto es algo que se maneja sólo en el discurso y, en la práctica, a veces, se elige a los comunarios disponibles, siempre que tengan ciertas capacidades personales (más activos). La influencia de la construcción étnica reciente de la nación uru, sobre todo en Llapallapani, ocasiona que se esté promoviendo un sistema fijo de sucesión. Pese a ello, la realidad de la población no hace posible su consolidación, debido a la migración y permanente movilidad que deriva en la ausencia de personas; este problema afecta incluso a autoridades nombradas que prácticamente se han ausentado de la comunidad, dejando un vacío de funciones.

Para finalizar, está claro que los urus tienen una experiencia política distinta que las comunidades aymaras, con una estructura de autoridades relativamente reciente que se relaciona con la salida del lago en los años 30, el caso del alcalde comunal como autoridad principal y las reformas estructurales del Estado boliviano del periodo neoliberal en los últimos 20 años, en el caso de el OTB, el alcalde mayor y la junta escolar. Esto supone una experiencia política relativamente corta, lo que va a influir en la exclusión y la subalternidad política de los urus en sus relaciones con las instituciones estatales, la gestión de su desarrollo y la construcción de un proyecto unificado de reivindicación étnica.

Uno de los mayores factores que influye en este hecho es la excesiva concentración de poder en algunas personas, que tienen que cumplir el cargo por varios años, pese a que idealmente el cambio debe ser anual. En varios casos, estas personas son vistas de mala manera por la comunidad, puesto que se piensa que actúan por un interés particular y no comunal. Paradójicamente, muchas de estas personas se mantienen en sus cargos o se los sigue nombrando para otros cargos, debido a que se dice que "ellos conocen mejor", es decir, tienen el capital cultural –en los términos de la burocracia estatal– necesario para relacionarse con los "otros": instituciones estatales u organizaciones afines.

CAPÍTULO IV

Discriminación en la relación urus-aymaras

1. Los vecinos de los urus

En la investigación, hablamos de "aymaras", en general, para referirnos a los vecinos inmediatos de los urus, es decir, a las poblaciones con las que conviven los urus dentro del mismo espacio geográfico. Ahora, es pertinente aclarar por qué razón definimos así a los vecinos, dado que en la realidad encontramos una población más compleja en términos de su autoidentificación étnico-cultural.

Entre los propios vecinos, encontramos diferentes maneras de referirse a su identidad cultural. Normalmente, dicen que son quechuas, dado que es el idioma que predomina en la región actualmente; el aymara queda como un recuerdo que mayormente hablan los más ancianos y está circunscrito a algunos bolsones étnicos, como Qaqachaka, Lagunillas o K'ulta. Esta característica se halla a lo largo de la franja oriental del departamento, es decir, al Este del lago Poopó, lugar donde se ubican los tres asentamientos urus mencionados. En las propias comunidades urus, el idioma predominante es el quechua, aunque esto no define su identidad étnica y cultural, tal como ha sucedido con las poblaciones vecinas.

La causa de este proceso de reidentificación cultural puede tener una explicación que trasunta la historia regional, desde la ocupación incaica y colonial, donde el idioma quechua era de uso oficial, hasta la república, cuando se convierte en un idioma privilegiado en el marco de las relaciones interculturales con la sociedad mayor. En alguna medida, el quechua ha permitido mayor contacto entre indígenas y no indígenas, en tanto que el aymara no contaba con este prestigio y se usaba más entre indígenas mismos. Por esta última razón, es probable que el aymara resultara ser objeto de discriminación de la población indígena por parte de los sectores no indígenas. El testimonio de Lucas Miranda (1992), maestro uru que vivió gran

parte de su vida en un pueblo aymara vecino de Condo, ilustra que el aprendizaje del quechua tanto entre los urus como entre los aymaras se consideraba algo así como "civilizarse", adquirir mayores condiciones para comunicarse con la sociedad nacional y las instituciones estatales. Este proceso de quechuización pasó en definitiva a representar un indicador de identidad sociocultural muy recientemente en el siglo XX. En raras excepciones, hemos escuchado a los pobladores del lugar definirse como aymaras.

Más allá de estos antecedentes lingüísticos, la etnohistoria regional señala la presencia de grupos aymaras que predominaban en la región antes de la llegada de los españoles. Concretamente, nos referimos a las confederaciones multiétnicas killakas y suras (Cfr. Platt, Bouysse Cassagne y Harris, 2006), que eran predominantemente aymaras. El proceso de reconstitución actual de estas macrounidades étnicas, a partir de organizaciones como la Nación Jatun Killakas Asanajaqis y la Nación Sura, nos hace pensar en el reconocimiento del origen aymara acerca de la población originaria de estos territorios; aunque esto entendido más como proyecto político que como realidad vivida, ya que, como hemos dicho, en la práctica los pobladores se identifican como quechuas.

Las condiciones ecológicas de la franja oriental del departamento parecen haber favorecido este proceso de quechuización que, como hemos dicho, significaba mayor articulación con el Estado y la sociedad. A diferencia de las áridas regiones occidentales, a lo largo de la cordillera Oriental de Oruro, se contaba con mejores condiciones naturales para el desarrollo de actividades agrícolas así como la existencia de importantes recursos minerales. Este hecho permitió, desde tiempos coloniales, el establecimiento de haciendas y centros mineros, lo cual ha significado la presencia de sectores no indígenas en los pueblos más importantes de la región. Es el caso de pueblos como Villa Poopó o Challapata, cuya composición social, hasta bien entrado el siglo XX, ha estado marcada por la presencia de estos sectores.

En la memoria de los habitantes actuales de estos pueblos, aún queda el recuerdo de los grupos no indígenas dominantes, frente a la población indígena, que en muchos casos era objeto de discriminación y medidas de segregación. Así, por ejemplo, en el pueblo de Villa Poopó:

> Dicen que entrar en este pueblo [para los indígenas] estaba prohibido en estos tiempos, querían entrar a la plaza, así cuentan, tenían que pagar. Antiguamente, había gente pudiente así, yo todavía he conocido cuando yo estaba entrando a la alcaldía por el año 1985, todavía esa clase de gente había. Hablaban: "qué va a poder, ha entrado un *t'ara* a la alcaldía", decían (Entrevista con Santiago Poma).

El pueblo de Poopó, cuyo origen data de tiempos coloniales, como capital de la provincia de Paria –que abarcaba gran parte del departamento–, en tiempos republicanos fue un importante centro minero, albergando a familias de propietarios mineros y hacendados. Actualmente, esta situación ha cambiado, en la percepción de sus habitantes, pues la presencia indígena de las comunidades circundantes incluso se ve en espacios de poder, antes exclusivos de aquellas élites. Sin embargo, el resurgimiento de la minería ha provocado un importante flujo de población de diferentes procedencias, dando lugar a un predominio económico y social de estos nuevos sectores en el pueblo, entre quienes se hallan familias urus que también fueron atraídas por las labores mineras, pero que se difuminan entre una población mayoritaria que, normalmente, se considera más urbana y "moderna". Actualmente, Villa Poopó es la capital del municipio de Poopó, en cuya jurisdicción se hallan los urus de Puñaka Tinta María.

Algo similar sucede con Challapata, el otro pueblo con el que están más relacionados los urus de Vilañique. Se trata de un pueblo con antecedentes republicanos (fines del siglo XIX) en su origen, en una zona sumamente propicia para el desarrollo agropecuario y, sobre todo, para actividades comerciales, dado que se encuentra en un sitio estratégico de articulación donde confluyen productores de diversas regiones. Challapata tiene la categoría de ciudad intermedia, con una población que alcanza 391.870 habitantes (Censo Nacional de Población y Vivienda, 2001). Su población se considera fundamentalmente quechua. Dada su densidad demográfica y dinámica comercial, la composición social es compleja, pues existen pobladores de distintas procedencias. En la versión de los challapateños:

> La población de Challapata es una ciudad y todos los que vivimos aquí somos citadinos, pero la mayor parte de la gente que vive en el municipio es de las comunidades, especialmente los que están de funcionarios [en la alcaldía], la mayoría es quechua, pero tenemos aymaras en tres distritos indígenas que son: K'ulta, Qaqachaca y Norte Condo, de esas comunidades también están viniendo (Entrevista con Arturo Colque).

Hay que distinguir la población que habita en el pueblo y capital del municipio, con los habitantes de las comunidades y cantones que comprende la jurisdicción municipal de Challapata. En síntesis, Challapata es un espacio de interacción de diferentes sectores y grupos, donde, sin embargo, predomina la actitud de sentirse citadinos, una sociedad más cercana a la "modernidad", más presente en los habitantes de la capital; para ellos, los indígenas están únicamente en las comunidades

circundantes. Llama la atención, no obstante, el desconocimiento que se tiene del grupo de urus de Vilañique para la mayoría de la población, exceptuando a algunas autoridades originarias y municipales que hemos entrevistado, ya que, en conversaciones con otras personas del pueblo, advertimos que, sencillamente, no saben quiénes son los urus.

Por su parte, el pueblo de Huari es prácticamente nuevo; su origen se remonta a la intención de los pobladores del lugar por controlar la feria comercial internacional que se desarrolla una vez al año, donde confluyen comerciantes de diversos productos y regiones. Antiguamente, esta feria concentraba incluso a comerciantes que venían desde Argentina y Chile. Es una feria que tiene relevancia en el contexto del departamento de Oruro, por lo que los huareños decidieron no depender más de Challapata y aprovechar directamente el movimiento económico que esto generaba. Aproximadamente, hace unos 30 años que el pueblo se constituye y establece una competencia regional con Challapata, hasta que, al final, en los años 80, logran desprenderse como provincia cuya capital es precisamente el pueblo de Huari. El desarrollo económico de Huari fue impulsado por la instalación de una planta de la Cervecería Boliviana Nacional, tema que genera no sólo una dinámica socio-económica importante, sino también un sentimiento de orgullo entre los huareños.

El municipio de Huari –que prácticamente abarca toda la provincia Sebastián Pagador– comprende en su jurisdicción a los urus de Llapallapani, que se ubican a escasos kilómetros de la capital municipal, es decir, del pueblo principal. Quizás por esta razón, la interacción es más fluida que en el caso de Challapata, donde casi ni los conocen. Aparte de esto, la población del pueblo de Huari también se considera más urbana, en tanto que creen que los indígenas viven sólo en las comunidades y ayllus. Por ejemplo, una versión dice: ‘‘En el municipio tenemos tres identidades: muratos, indígenas y la sociedad civil’’ (Entrevista con Oscar Choque). Esta diferenciación es más frecuente en pobladores del pueblo, donde ‘‘sociedad civil’’ puede entenderse también como más cercana a la ‘‘modernidad’’.

En conclusión, la composición social de estos pueblos es compleja y está influida por los procesos económicos, industriales y comerciales que han desarrollado, lo cual, sin embargo, ha generado un pensamiento y un sentimiento, sobre todo en los habitantes de los pueblos centrales, de estar más próximos a la modernidad reflejada en su condición urbana, diferentes de los indígenas que habitan en las comunidades. En los hechos, gran parte de los pobladores provienen de las mismas comunidades y se han asentado en el lugar a razón de las posibilidades laborales y de prosperidad económica que les dan las industrias y el comercio. Y, más recientemente también, tendríamos que hablar de la participación política en espacios de poder estatal, especialmente los

municipios donde ahora la participación indígena es evidente a partir de la Participación Popular, en comparación con antaño, cuando estaba restringida a sectores de élite u otros que incluso procedían de la ciudad de Oruro. Como ejemplo, veamos la siguiente versión:

> Los que están de funcionarios en el municipio son de las comunidades, antes más eran de la ciudad, de Oruro venían, también de los centros mineros, ahora las cosas están cambiando, muchos funcionarios de la alcaldía son de Challapata, del municipio de Challapata o de uno de sus seis cantones. Antes era diferente, la mayoría eran de la ciudad de Oruro, pero ahora la mayoría es del municipio (Entrevista con Arturo Colque).

Más allá de este sentido de identidad, fundado principalmente en procesos económicos y sociales, étnicamente se trata de poblaciones mayormente indígenas de origen aymara, con una identidad lingüística quechua que puede provocar autoidentificaciones basadas en el idioma. Por otro lado, es importante considerar la población no indígena proveniente de la ciudad de Oruro u otros centros mineros, además de los descendientes de aquellas élites de hacendados y mineros del pasado, que en realidad son pocos. Sin embargo, no queremos perdernos en esta complejidad social e identitaria de los vecinos de los urus, sino tomar como referente la identificación que los mismos urus hacen sobre sus vecinos, refiriéndose a ellos genéricamente como aymaras, en alusión tanto a los indígenas de las otras comunidades que los circundan como a los habitantes de los pueblos con los que se ven obligados a lidiar cotidianamente. En este sentido, es percibido incluso por los vecinos: "Ellos nos dicen aymaras, no quieren mezclarse con otros pueblos. A los que están fuera del lago, dicen aymaras a los de este lado" (Entrevista con Claudio Mamani).

2. Los urus en la percepción de sus vecinos

Luego de haber entrevistado a diferentes autoridades originarias y municipales de los tres municipios: Challapata, Poopó y Huari, tenemos una síntesis de la forma cómo perciben a los urus, con relación a sus características particulares. Antes de describir y analizar este aspecto, ofrecemos una síntesis que elaboramos en el siguiente cuadro:

Tabla 6
Características de los urus según sus vecinos

Raciales	Culturales	Psicológicas	Socio-económicas
- Son robustos. - Más fuertes. - Piel más morena. - Morenitos. - Negritos. - Diferente cara. - Otra traza. - Ojos chinitos.	- Son un grupo étnico. - Indígenas-originarios. - Identidad cultural. - Nómadas. - Pescadores y cazadores. - Se alimentan de carne de conejo, pariwana, pato y raíces de plantas. - Idioma puquina/chipaya. - Viven del lago. - Vestimenta distinta. - Tienen propia música. - Antes prohibían casarse con no urus.	- Susceptibles. - Tímidos. - No pueden adaptarse a otro medio social. - Se sienten aislados. - Se sienten inferiores. - No son sociables. - Reservados. - Poco comunicativos. - Poco propositivos. - No tienen protagonismo. - Temerosos. - Falta de personalidad. - Poco arriesgados.	- No tienen tierra ni territorio. - No trabajan la tierra. - Son pobres. - No tienen fuentes de empleo. - No tienen mercado para pesca. - El lago se ha secado. - Ayudan a sus vecinos. - Reciben apoyo externo. - Están esparcidos. - Están emigrados. - Están divididos en sus decisiones. - Tienen organización: *mallkus*, alcalde mayor. - Andan unidos con el gobierno de Evo.

Fuente: Elaboración propia.

El cuadro anterior muestra la diferencia de los urus con relación a sus vecinos, a partir de la percepción que tienen éstos últimos acerca de ciertos atributos raciales, culturales, psicológicos y socio-económicos.

2.1. Características raciales

En términos raciales, está claro que se identifica a los urus por sus características físicas particulares, sobre todo el color de la piel más oscuro que la de sus vecinos; las versiones en este sentido dicen:

> Son de piel más morena, son morenitos, con ojos chinitos y diferentes, bien especiales son. Son diferentes a cualquier otra persona que no sea uru, quizás ahora ya hay un poco de mezcla, ya hay un poco de cambio, significa que está mejorando, está cambiando su raza (Entrevista con Emiliana Pillco).

> Nosotros somos morenos también, pero ellos son negritos (Entrevista con Claudio Mamani).

> Nosotros somos diferentes a ellos, pero igual nomás somos personas, no sé cómo te puedo decir, nosotros no somos tan morenitos como ellos (Entrevista con una autoridad de Jakisa).

> Igual que nosotros también es, pero un poquito diferente en la cara se diferencia, uno que tenemos la formación de nuestro este [hace señas de mostrar su cara] un poquito diferente siempre es, medio morenitos, otro clasecita siempre es, nosotros somos otro, medio otra clase, a los urus se reconoce ya nomás en su traza, clarito es, físicamente son diferentes (Entrevista con Martín Muñoz Flores).

> Por la alimentación de la pesca, eso hace que sean más robustos, tienen más fuerza, ellos comen cosas naturales (Entrevista con Oscar Choque).

Aunque no hemos percibido que el factor físico sea objeto de discriminación o algún tipo de prejuicio, nos parece sugerente la versión que hace alusión a la mezcla que ahora tendrían los urus –fruto de alianzas matrimoniales con aymaras– como un cambio que estaría "mejorando" su raza. Entonces, los indicadores físicos de los urus también están sujetos a discriminación, ya que serían signo de "inferioridad" racial en proceso de "mejorar".

Cuidando cabezas de aves que secan para charque.

2.2. Características culturales

En cuanto a las diferencias culturales, existe un reconocimiento general del modo de vida uru asociado al lago, a partir de sus actividades de la caza, pesca y recolección, cuyos productos son principalmente de autoconsumo –a excepción del pescado, que está más dirigido al mercado– reflejado en su tipo de alimentación. También se hace referencia a otros indicadores culturales, como el idioma, la música y la vestimenta, aunque en la realidad los urus han perdido su idioma original y su vestimenta cotidiana es igual que la de sus vecinos; sólo en ocasiones, y principalmente autoridades, utilizan algunas prendas que los identifican como urus (sombrero de paja y poncho listado gris y blanco). Para ilustrar las percepciones de algunos vecinos, veamos las siguientes citas:

> Los urus muratos, como su nombre indica, es un grupo étnico, que no tienen tierras ni territorio, son como unos nómadas que se han asentado a orillas del lago Poopó, más propiamente en la comunidad de Puñaka; entonces, ellos llevan incluso el mismo nombre de la comunidad, más propiamente Puñaka Tinta María Urus del lago Poopó. Y antiguamente ellos más se dedicaban a lo que era la pesca y la caza, cuando el lago Poopó estaba en su auge. Así como le cuento, eso era su fuente de vida de los urus del lago Poopó, hasta la fecha ellos mantienen todavía, el Sr. Daniel Moricio, que es líder mismo de ese sector, es el único étnico que habla el idioma puquina, ningún otro habla, o sea, poco a poco va desapareciendo esta raza (Entrevista con Santiago Poma).

> Las comunidades vecinas son quechuas; entonces, ellos se han acostumbrado ellos mismos al quechua, poco hablan su idioma que es el puquina. Ellos llevan la vestimenta muy distinto, un gorro de totora, de bayeta, inclusive anteriormente, antes del 70, ellos estaban prohibidos de casarse con otros igual que chipayas, pero de esa fecha se han mezclado con otros, ya no han mantenido (Entrevista con Flora Rafael).

> La población de Llapallapani es muy especial, ellos viven de la pesca, la caza (…) ellos son nómadas; por eso, no hay alumnos porque los padres se los sacan cuando se van a trabajar a otro lado (Entrevista con Maximiliano Calle).

> Ellos tienen su propio idioma, es el idioma chipaya, es lo mismo que los chipayas, tienen su propia vestimenta. (…) Los urus muratos son una población de indígenas-originarios, que tienen sus propios usos y costumbres y su propia identidad, tienen su

> propia música y cultura, son casi igual que los chipayas. Ellos viven de la pesquería. Ellos tienen su propio idioma, es el idioma chipaya, es lo mismo que los chipayas, tienen su propia vestimenta (Entrevista con Oscar Choque).

> Hay animales que eso cazan, conejito les compramos, la pariwana no, nosotros no comemos esa carne de pato, pariwana, eso ellos comen; una vez probé, pero no quisiera comer nunca más (Entrevista con Claudio Mamani).

En las versiones anteriores se destaca el modo de vida lacustre de los urus; sin embargo, también se recuperan algunas apreciaciones muy importantes, como la identificación de los urus como grupo étnico o pueblo indígena-originario, lo que está muy influenciado por las políticas multiculturalistas del Estado de reconocimiento y mapeo de pueblos indígenas, que está muy presente en los discursos actuales. No obstante, al igual que en círculos sociales alejados de estas realidades, normalmente tiende a confundirse a los urus del lago con el grupo de los chipayas, sobre todo con el tema del idioma y/o su vestimenta; esto puede representar una forma de ignorar la realidad concreta de los urus del lago Poopó. Por otro lado, un signo de discriminación hacia su cultura se refleja en el tipo de alimentación.

2.3. Características de la personalidad uru

En las descripciones acerca de los urus, los vecinos no dejan de hacer notar algunas características de su personalidad, que reflejan una diferencia en el comportamiento entre urus y aymaras, en diferentes contextos, ya sea en sus relaciones cotidianas o en ámbitos educativos y políticos. Veamos lo que dicen los vecinos sobre este tema:

> Venden el pescado en La Paz, vienen con plata y se lo comen todo, hasta terminar la plata, ahí empiezan de nuevo, parece que esa es su ideología de ellos. Su ideología no es ahorrar, no saben ahorrar, andan mendigando después (Entrevista con Claudio Mamani).

> En Llapallapani, los chicos con reservados, poco comunicativos, debe ser por el medio social que tienen, pero ahora está cambiando, están más comunicativos, debe ser por la oportunidad que tienen de salir a la ciudad. Ellos [los alumnos] no pueden adaptarse a otro medio social, quizás se sienten aislados por sus compañeros, quizás porque sus compañeros no los tomaban en cuenta, los hacían sentir solos (Entrevista con Maximiliano Calle).

> Es una comunidad con una cultura particular, diferente de las comunidades normales, los urus no son muy sociables como los otros comunarios del municipio, creo que son así por mantener su cultura, no se relacionan fácilmente, se aíslan por mantener su cultura (Entrevista con Emiliana Pillco).

> Ellos, por su parte, utilizan una vestimenta diferente a los aymaras, además en su carácter son susceptibles y tímidos y son más morenitos que nosotros (Entrevista con representante de Jakisa).

> La causa para que no puedan desarrollarse quizás es la educación, porque ellos no han pisado muchos la escuela, peor el colegio, entonces ellos mismos creo se sienten inferiores, yo he palpado, se sienten inferiores. Por ejemplo, este último con la post alfabetización lo que tenemos, yo estaba en eso de alfabetizar, ahí me he dado cuenta que se sienten inferiores, o sea "cómo vamos a ir a la escuela", dicen, "nosotros no sabemos nada", que el otro, yo les he dicho, todos podemos aprender, nunca es tarde; sí, dicen, pero después se pierden, entonces habrá que concientizar primeramente para empezar con lo que es la alfabetización misma (Entrevista con Santiago Poma).

> Son muy poco propositivos, no hay protagonismo en ellos, no hay una política de alcanzar una integración porque al final están divididos en sus decisiones, tal vez su cultura sea así, son temerosos, falta más personalidad, falta arriesgarse más (Entrevista con Rudy Huayllas).

Tímidos, poco sociables y comunicativos, temerosos, no ahorrativos, etc., en síntesis, son las percepciones que los vecinos aymaras tienen acerca de los urus; aunque no siempre se busca una explicación de acuerdo con la experiencia histórica de este pueblo, se cree que esto puede ser parte de su cultura, que no sucede en el contexto de las "comunidades normales", como se dice en uno de los testimonios. Asimismo, se percibe este aspecto de personalidad como algo negativo en la economía, la política y la educación, que sólo podrá superarse alfabetizándose, asistiendo a la ciudad, manejando las reglas del ahorro y siendo más protagonistas y arriesgados para participar en las decisiones. En este marco, está claro que se tiene una percepción de los urus como un pueblo inferior.

2.4. Características socio-económicas

Al reconocer que la vida de los urus está ligada al lago, los vecinos están concientes que por esta razón los urus no tienen tierra ni territorio, por lo cual tampoco se dedican a

actividades agropecuarias con exclusividad; además, esto les genera pobreza, la que obliga a los urus a emplearse "ayudando" a sus vecinos, a emigrar a otras lugares en busca de empleo o, en su caso, esperar la ayuda externa. Esto y más se ve en los siguientes testimonios:

> Los urus se han empobrecido porque vivían de la pesca, ahora ya no hay mercado y el lago se ha secado (Entrevista con Emiliana Pillco).

> Como ha muerto el lago Poopó, ellos se encuentran en la pobreza, ellos están viviendo ayudándose a los mismos vecinos en el pastoreo, haciendo adobes, ya no hay la pesca, creo que ya no están tan bien. De apoyar, hay apoyo, la empresa Sinchi Wayra les apoya, Tiwanaku[50] también algo, entonces les da herramientas, tienen algo de apoyo (Entrevista con Santiago Poma).

> No tienen fuentes de trabajo agrícola, no hay otra fuente de ingreso; por eso, están migrando (Entrevista con Maximiliano Calle).

El tema que surge con mayor incidencia es la pobreza de los urus, cuya causa mayor podría identificarse con la desecación del lago y la consecuente baja en la producción de peces. Esta preocupación no es tan evidente con el tema territorial, pues se considera que los urus son gente del lago y, por tanto, sin tierra. Por otro lado, algunos vecinos de los urus manifiestan que, gracias a su particularidad cultural, los urus han recibido apoyo externo, ya sea de empresas –como Sinchi Wayra– o de alguna embajada, cosa que no siempre es bien vista, tal como vemos en el siguiente testimonio, a partir de una cita que hace referencia a la interrogante de si los urus deberían tener autonomía, con relación a los municipios de los cuales dependen actualmente:

> Sería mejor que tengan autonomía, así no pedirían nada del municipio de Huari, son gente viciada, están acostumbrados a pedir, como consiguen todo a nivel de la embajada, tractores, lanchas, todo, como son gente de otra raza, son bien escuchados (Entrevista con Claudio Mamani).

2.5. Características político-organizativas

Complementariamente, por el carácter de nuestro tema, nos interesa ver la percepción que tienen los vecinos acerca de la organización social y política de los urus. Los

50 Empresas mineras que se encuentran en Poopó.

testimonios siguientes se refieren a estos aspectos, aunque hablaremos más en el punto de participación y exclusión política de los urus.

> Entonces, su organización es a través de un líder, después de un *mallku, mallku* mayor y alcalde mayor (Entrevista con Santiago Poma).

> Ellos hacen su fiesta aparte, sólo coordinamos para inauguración de obras con sus autoridades, ellos tienen sus propias autoridades, antes dependían de ellos mismos, ahora coordinan con el alcalde, no con nosotros, ellos son aparte (Entrevista con Claudio Mamani).

> Son personas del momento, cuando hay presión se mueven, luego desaparecen, hay diferencia con los compañeros de otras comunidades que se mueven, depende de la educación, aprenden a ser exigentes. Las autoridades con que hemos trabajado hasta el momento son dejados (Entrevista con Oscar Choque).

En las versiones citadas, se nota que existe el reconocimiento de una estructura interna de autoridades, aunque el conocimiento de los cargos no siempre es preciso; por ejemplo, la mención al *mallku*, autoridad inexistente entre los urus, como hemos visto en el capítulo anterior. De la misma manera, se hace referencia a la ausencia de relaciones con otras autoridades originarias de las comunidades vecinas, dando a entender que la relación política entre aymaras y urus sería un hecho reciente marcado por la municipalización. Por otro lado, la percepción acerca del actuar de los urus denota diferencia con relación a los aymaras, lo cual puede estar muy vinculado a su experiencia política, que para uno de los entrevistados se resolvería con la educación, lo que significa aprender el "movimiento" político en el que seguramente los aymaras tienen mayor experiencia.

Otro tema vinculado a la organización de los urus en comparación con los aymaras se refleja en los siguientes testimonios:

> Nosotros somos más organizados en ayllus, nosotros no vivimos en el lago, además no comemos pariwana (Entrevista con autoridades originarias de Challapata).

> Actualmente, son muy reducidos, son pocos y están menos organizados. Nosotros nos sentimos superiores a ellos, por ejemplo, porque tenemos un nivel de organización que funciona; ahora, por ejemplo, la mayoría de los killakas se sienten descendientes del Capac Mallku Killakas; ellos afirman que el linaje se encuentra entre los killakas (…)

Una tarde de descanso en Puñaka.

> La *marka* es una entidad territorial más grande; ahora, en este mismo contexto, los urus, donde se ubican, nosotros habíamos identificado desde la óptica de los killakas que Llapallapani para nosotros es una *marka*, al interior de esa *marka*, tienen sus divisiones de aransaya y urinsaya, como todas las demás comunidades originarías seguro que te van a contextualizar ellos, como lo de arriba y lo de abajo. Automáticamente, es una subdivisión que tiene que haber, es un sistema y es estructura organizativa; si hablamos de los Vilañiques, lo mismo para nosotros también es otra *marka*, estaríamos hablando de dos *markas* identificadas con dos parcialidades de arriba y abajo y, más aquí, está Puñaka Tinta María, que nosotros también hemos denominado otra *marka*, son tres *markas* que hacen a los urus del lago Poopó como entidades territoriales, unidad bajo el denominativo de urus del lago Poopó (Entrevista con Rudy Huayllas).

Un primer aspecto para destacar de las anteriores versiones es que los aymaras se consideran más organizados que los urus, argumentando en algún caso su superioridad fundada en una antigua estructura nobiliaria killaka, que está relacionada con los "señorios aymaras" prehispánicos. Un segundo punto de relevancia es la interpretación –muy sostenida actualmente dentro del proceso de demandas de reconstitución de territorios originarios del CONAMAQ– que tienen los aymaras, desde sus propios patrones organizativos territoriales, acerca de cómo debería ser la organización uru, aspecto que no es más que un

intento de asimilación que buscan los aymaras para los urus, dado que tal estructura de organización no existe entre los asentamientos urus, que ni siquiera se consideran "ayllu".

Hasta aquí hemos visto la percepción que tienen acerca de los urus sus vecinos aymaras, en términos raciales, culturales, psicológicos, socio-económicos y culturales. En todos los casos, hallamos antecedentes de una inferiorización de los urus de parte de sus vecinos, antecedentes que representan factores de discriminación. Aunque no siempre se hayan expresado de manera explícita, la manera de definir a los urus según sus atributos de diferencia es significativa para entender esta afirmación. Los urus son, efectivamente, un pueblo distinto de los aymaras, de lo cual deriva un sentido de inferioridad que, incluso, ellos mismos han interiorizado a lo largo de la historia de las relaciones urus-aymaras, aspecto que resalta más cuando se habla de las características de la personalidad uru.

3. Jerarquías y discriminación

3.1. Jerarquías sociales y étnicas en la región

Hasta aquí, hemos visto la definición de los urus como un pueblo diferente desde la percepción de los vecinos; sin embargo, también hay que recordar que a partir de ésta se han establecido ciertas jerarquías sociales y étnicas en la región. En una cita anterior, por ejemplo, habíamos mencionado la manera de definir la composición social del municipio de Huari: "En el municipio tenemos tres identidades: muratos, indígenas y la sociedad civil" (Entrevista con Oscar Choque), donde los muratos son los urus, los indígenas son pobladores de las comunidades y ayllus al interior del municipio y la sociedad civil serían los habitantes del pueblo principal que es capital del municipio y de la provincia. Implícitamente, esta descripción de la composición social de Huari implica una jerarquía entre estos grupos, particularmente en los identificados como indígenas frente a los que se autodefinen como sociedad civil.

De manera más clara, la anterior afirmación de la presencia de jerarquías sociales en la región se nota en la siguiente versión:

> Como era pueblo minero, (en él) han habitado personajes de España, entonces ha quedado todavía esa sangre de esas familias; por eso, yo creo que había esa diferencia. De las mismas comunidades aledañas se indica que se entraba pagando: si quieres meter un burrito, una oveja, tienes que pagar, todo era pago. Si era una fiesta, hacen un altar, eso tienen que pagar. Y peor aún los urus muratos, entonces eran más inferior todavía a los indígenas de las comunidades se les trataba como "indios"; entonces, a los urus muratos, peor ellos les trataban como *uslas*, o sea inferior, diciendo: *usla* debe

> ser, no estoy al tanto en qué idioma, tendría que decir murato. Los que habitaban en la era del estaño, los patrones, les decían *uslas*; a los de las comunidades, les decían indios y a los urus muratos, *uslas* (Entrevista con Santiago Poma).

Es clara la versión sobre jerarquías sociales y étnicas: el grupo de "descendientes españoles" –aunque no siempre sea tal, puede referirse a los sectores de élite dominantes en estos pueblos: hacendados y mineros, que mantenían su poder hasta buena parte del siglo XX–; los "indios", que claramente se refiere a los pobladores de las comunidades fuera del pueblo central; y, los "muratos", que alude a los urus de Puñaka, que en esos tiempos han debido ser numerosos, pues, como hemos visto en el capítulo anterior, Puñaka representa la primera concentración de urus después de su salida del lago.

Este tipo de estratificación social puede ser común a muchas poblaciones andinas, donde se presenta la oposición entre indígenas y no indígenas. Lo relevante de este caso es la definición de los urus como "más inferiores" entre los indígenas, además de un trato diferenciado que recibían en comparación con los otros indígenas. Todo esto es parte de una estructura colonial social y mental que ha caracterizado la vida en estos pueblos, donde la discriminación hacia lo indígena se evidencia tanto a partir de categorías de identificación como de medidas de un trato diferenciado.

Lo paradójico es que, en muchas ocasiones, se reconoce este hecho, pero en la realidad se continúa reproduciendo esta forma de pensar en un contexto donde se dice que "ahora todo ha cambiado", que todos los indígenas son "hermanos" y comparten una misma realidad con relación al tema de derechos frente al Estado boliviano. En el fondo de la anterior cita, se advierte que el pensamiento discriminatorio no ha cambiado mucho, pues si bien se menciona el término *uslas* que utilizaban las élites para nombrar a los urus, como una forma de designar su inferioridad, inmediatamente se piensa que puede traducirse como "murato", es decir, la forma usual de nombrar a los urus del lago entre todas las personas entrevistadas en la región; por ejemplo, veamos lo que se dice a continuación:

> Casi ya no hay esa discriminación, ese racismo casi no existe, tal vez con los urus todavía alguito hay, lo ven como algo inferior más o menos, les dicen "esos muratos". Hay alguito, un mínimo porcentaje, gente que les ve como una raza inferior. Entre autoridades del municipio casi ya no se les ve como inferior, hay todavía familias que han trabajado, los Vedias, los Ovando, los Frontanillas, esos lo ven todavía así. Yo he dicho en una reunión: "soy parte de los urus"; entonces, me han dicho: "tú eres uru murato", me han dicho; entonces, ahí se ve que todavía hay algo de discriminación (Entrevista con Santiago Poma).

Al igual que *usla*, aquí se advierte que "murato" puede ser usado en un sentido despectivo para minorizar a alguna persona. Detrás de estas denominaciones, se halla la discriminación que los urus han sufrido históricamente como pueblo inferiorizado, que ahora se mantiene como parte de la identidad desde la perspectiva de los vecinos, que normalmente usan el término "murato" para referirse a los urus. Más aún, hemos hallado que algunas personas aún les identifican como *uslas*:

> Esos *uslas* viven de la pesca nomás, pura pesca y ave, patos comerán, conejos cazarán, eso comerán, qué será pues, ellos viven de la pesca, de aquí del laguito ellos son dueños, se manejan ellos, administran ellos (Entrevista con autoridad originaria, ayllu Huancané).

El lenguaje usado en esta cita es claro; se trata de una manera de referirse acerca de los urus con prejuicios y discriminación, bien diferenciados y circunscritos al "laguito", que bien puede hacer alusión al hecho de que los urus no tienen tierras, ya que poseer tierras, para las comunidades andinas, es señal de prestigio social. Todo esto es una muestra de cómo se reproducen esquemas coloniales de discriminación y racismo entre grupos indígenas diferentes, cuyo origen está en una estructura jerárquica de las diferencias, donde los urus aparecen como los inferiores.

Tal estructura, como se advierte en los testimonios, tiene su origen en un orden colonial que atraviesa aún la historia republicana de Bolivia. El pensamiento racista de los "descendientes de españoles" bien puede haber sido transmitido e interiorizado en la población indígena no uru, que actualmente lo expresa de forma muy natural, refiriéndose a los urus, en su lenguaje diario, como "muratos", sin considerar que los propios urus del lago han decidido llamarse a sí mismos "urus del lago Poopó", en sintonía con sus procesos de reivindicación étnica y buscando terminar con los tratos despectivos y discriminatorios que han recibido de sus vecinos aymaras. Una explicación de este proceso puede ser la reproducción de estructuras coloniales de discriminación, que llega a afectar más a los urus dadas sus condiciones raciales, étnicas y sociales, tal como hemos visto en el segundo apartado.

3.2. Reproduciendo un racismo estructural

La reproducción de estructuras de discriminación que largamente han afectado a los pueblos indígenas en Bolivia, fruto de la colonización y que ahora se mantienen a través del colonialismo interno en Bolivia, parece haber calado fuertemente en el propio pensamiento de los sectores indígenas, cuya visión, pese a los discursos de reivindicación

étnica y revalorización cultural, en la práctica está marcada por el sostenimiento de ideas de "civilización" ,"progreso" y "modernidad", dictados por la sociedad dominante bajo el modelo occidental. De esta manera, encontramos en comunidades andinas medir su "desarrollo" en términos de mayor articulación al estilo de vida caracterizado por la participación en el mercado, el consumo y la urbanización. Basta ver que en muchas comunidades andinas, particularmente desde el accionar de sus autoridades municipales, las políticas de desarrollo e inversión de recursos están más dirigidas a reproducir el modelo urbano en sus pueblos centrales: construcción de edificios, plazas, etc., como referentes de estar dentro de la "modernidad".

Que los indígenas deban superarse a través de la "modernización" y el "progreso", en decir, "civilizarse", sin duda es un pensamiento producto del colonialismo. Estos términos, convertidos en estereotipos que explican o guían la vida de los pueblos, pueden representar manifestaciones de discriminación y racismo, en tanto que se refieren al menosprecio o desvalorización cultural de un pueblo en sus propios términos culturales. En este sentido, hemos hallado versiones que expresan la reproducción de este tipo de mentalidad entre los vecinos de los urus:

> Antes dice que a plan de pescado vivían, *pampa quwis*[51] dice, eso traían, vivían de la pesca y la caza; **ahora ya hacen negocios y ya están más civilizados,** ya tienen **sus autitos** también, con amplificadores y hay uno que vende cassettes, **o sea que ya están civilizándose, a la ciudad están viniendo** (Entrevista con un funcionario del municipio de Challapata).

> Ellos cazaban conejitos de campo, esa carne vendían, ahora se dedican a la pesca y eso les da más plata, **actualmente están bien, tienen movilidad [automóvil], bote a motor, tienen más recursos económicos que la gente de nuestra comunidad, tienen televisor, han progresado**, antes eran pobres, ahora se visten bien, comen bien, pero no se miden en su economía, hacen fiesta, venden el pescado en La Paz, vienen con plata y se lo comen todo, hasta terminar la plata, ahí empiezan de nuevo, parece que esa es su ideología de ellos (Entrevista con Claudio Mamani).

> En Llapallapani los chicos son **reservados**, poco comunicativos, **debe ser por el medio social que tienen, pero ahora está cambiando, están más comunicativos, debe ser por la oportunidad que tienen de salir a la ciudad** (Entrevista con Maximiliano Calle). (Resaltado nuestro).

51 Conejo silvestre del campo.

Aquí está presente ese pensamiento dominante en nuestra sociedad de ver a los indígenas a partir de esencias culturales relacionadas con sus patrones propios de vida, lo cual, sin embargo, no significa una valoración de este hecho, sino más bien como un signo de "atraso cultural" y causante de una determinada condición social y económica. El cambio es valorado en términos de "civilización" y "progreso" a partir del ingreso a una economía de mercado, la adquisición de bienes "modernos" y, sobre todo, el acercamiento a los patrones de comportamiento de la ciudad.

Los vecinos de los urus demuestran que estos factores señalan un cambio en la vida de este pueblo. Bajo esta forma de pensar, si los urus se mantuvieran con su estilo de vida de cazadores y pescadores solamente, ¿serían incivilizados o atrasados? Como hemos visto en la definición que hacen los vecinos con relación a las características culturales, raciales, socio-económicas y organizativas de los urus, consideramos que la respuesta a esta interrogante nos conduciría a pensar en la presencia de la discriminación y el racismo heredados de las estructuras coloniales que perviven en nuestra sociedad. En otros términos, si los aymaras discriminan a los urus, es decir, indígenas que discriminan a otros indígenas, esto puede entenderse bajo el marco interpretativo del colonialismo interno y la colonialidad del poder que enfatizan modelos de vida occidentalizados, lo que significa la permanente negación, exclusión y discriminación de los indígenas y sus estilos de vida propios.

Aun en el contexto del Estado Plurinacional, estas estructuras de pensamiento y acción no parecen haber cambiado mucho; la "descolonización" y la "reivindicación étnica y cultural" se mantienen en el ámbito del discurso político y/o académico, en tanto que en el desarrollo de la vida cotidiana continúan marcando nuestras formas de actuar y pensar. Es un hecho tan interiorizado aún entre los propios indígenas que de esa forma podemos entender la autoidentificación de los vecinos de pueblos de Huari, Challapata o Poopó como "sociedad civil", diferentes de los indígenas que se encuentran en bolsones étnicos, como los qaqachakas, lagunillas, k'ultas y, por supuesto, los urus del lago Poopó, ¿querrán decir más civilizados y menos indígenas?

CAPÍTULO V

Participación y exclusión política

Una vez que hemos identificado los factores de discriminación hacia los urus del lago Poopó, a partir de la visión y percepción de sus vecinos aymaras, podemos analizar los efectos que esto provoca en la vida de los urus, concretamente relacionados con la exclusión política en el marco de su participación en las estructuras institucionales del Estado boliviano, particularmente en lo concerniente a los municipios como ámbitos de la política estatal en el nivel local. Primeramente, debemos entender la exclusión como un "proceso social de separación de un individuo o grupo respecto a las posibilidades laborales, económicas, políticas y culturales a las que otros sí tienen acceso y disfrutan (...) la falta de participación política, económica, social y cultural son síntomas definidores de la exclusión" (Giner *et al.*, 1996: 285). La exclusión política está vinculada al tema de ciudadanía y se da cuando los sujetos sociales carecen o están limitados de derechos para participar en decisiones y desenvolverse en la vida social (Figueroa *et al.*, 1996).

1. Participación, exclusión y subalternidad en el ámbito municipal

En el caso de nuestra investigación, hemos elegido analizar el contexto de los municipios, ya que representan espacios actuales donde se manifiesta la exclusión política de los urus del lago Poopó, es decir, las limitaciones que encuentran en estos espacios para participar en las decisiones relacionadas con su propio desarrollo como pueblo y la atención a sus demandas y necesidades intrínsecas. Además los municipios representan un contexto inmediato de relaciones entre urus y aymaras y son, por tanto, el lugar donde pretendemos leer los procesos de discriminación étnica y cultural.

Hay que recordar que los tres asentamientos urus del lago se hallan dentro de la jurisdicción de tres municipios distintos –Puñaka (municipio de Poopó), Vilañique

(municipio de Challapata) y Llapallapani (municipio de Huari)–, de lo cual también pueden resultar diferentes formas en que se presentan estas relaciones y procesos de participación y exclusión política. Por esta razón, vamos a analizar cada caso por separado.

1.1. Municipio de Poopó (urus de Puñaka)

Primero, es pertinente aclarar que cuando nos referimos al municipio, estamos hablando básicamente de la institución municipal, es decir, la alcaldía de Poopó, donde se hallan las autoridades y funcionarios municipales, y no de todo el ámbito territorial que significa su jurisdicción. Luego de esta aclaración, podemos describir nuestra experiencia dentro de la alcaldía de Poopó, donde, curiosamente, muchos funcionarios y autoridades no han podido facilitarnos información acerca de los urus, bajo el argumento de que no los conocen bien. Algo paradójico, pues al interior del edificio municipal se exhiben algunos objetos –como balsas de totora, sombreros y artesanías de paja– que corresponden a los urus. En nuestro intento de lograr información, algunas concejalas nos derivaron al Oficial Mayor de Cultura de Poopó, Santiago Poma, como la persona autorizada y conocedora del tema.

Don Santiago señala que su relación con los urus es muy cercana, puesto que él es vecino del ayllu Quellía, contiguo al asentamiento de los urus, por lo que conoce su realidad desde su infancia. Entonces, gran parte de la información acerca del tema de participación política de los urus se basa en el testimonio de Don Santiago; complementariamente, hemos utilizado datos de la observación durante nuestras visitas a la alcaldía.

Siguiendo la normativa de la Ley de Participación Popular, los urus de Puñaka conforman una organización territorial de base (OTB), cuyo representante ante el municipio es precisamente el OTB. Tal como hemos visto en el capítulo 3, el OTB es el directo encargado de relacionarse con el municipio, tanto en hacer conocer sus demandas y necesidades como en la elaboración de planes y proyectos que involucran a su comunidad. Esto idealmente, porque en los hechos se considera que el OTB de Puñaka no cumple sus funciones, dando señales de "dejadez":

> Dentro del municipio, los urus muratos participan como otra comunidad más, pero una comunidad sin tierra ni territorio; por eso, se los inserta dentro de la alcaldía con un pequeño presupuesto, pueden ser considerados dentro del municipio. No ha sido un buen desempeño del OTB, no asiste mucho, es muy poca su asistencia a las reuniones institucionales, la formulación de los planes operativos. Ellos participan poco, más participan en la elaboración de planes. En reunión de su propia comunidad, se

> organizan y eligen su propio OTB y sus autoridades, como elegido ven una persona capaz que pueda hacer representación en el nivel municipal, pero la autoridad que eligen ellos desde que he estado en el municipio tiene mucha dejadez (Entrevista con Santiago Poma).

De tal manera, no existe una participación real y efectiva de los urus del lago en el interior del municipio. Por tanto, no se puede saber con exactitud si los planes y proyectos municipales tienen correspondencia con las demandas y necesidades de los urus, expresadas por ellos mismos y no pensadas desde la visión técnica de los funcionarios del municipio.

> De los telares se ha insertado en los POAs [planes operativos anuales], pero no se ha dado funcionalidad, o sea, se ha adquirido todo, pero no está dándose funcionalidad. Ahora, respecto a la crianza de los peces, está dentro del POA 2011, yo tengo el compromiso de asesorar para hacer cumplir rápidamente, yo creo que se va a hacer efectivo eso. Además, después de eso, estamos haciendo una captación de agua para ellos, es una demanda de ellos (Entrevista con Santiago Poma).

En el interior del municipio de Poopó se promocionan artesanías urus.

Los telares son parte de un proyecto de producción artesanal que comenzó con la construcción de una habitación destinada a ese fin; sin embargo, aún no se ha implementado con las herramientas necesarias, aunque se reconoce que éstas ya fueron adquiridas. Este proyecto es similar a las políticas productivistas departamentales, que desde hace años han pretendido impulsar la actividad artesanal en comunidades rurales, aunque los proyectos se han quedado sin funcionalidad a más de alguna construcción que se usa para otros fines. Con relación a la crianza de peces, es un proyecto común para las poblaciones urus del lago, bajo la premisa de mantener su forma de vida lacustre relacionada con la pesca; sin embargo, hemos percibido que este proyecto surgió de los técnicos de la antigua prefectura (hoy gobernación) que intentaban promover el desarrollo comunal con los propios potenciales y experiencia productiva de cada comunidad. Finalmente, en cuanto a servicios básicos, la alcaldía ha cumplido con la demanda de agua potable y luz eléctrica, lo que sí se hizo efectivo mientras realizábamos la investigación.

Problemáticas como la falta de tierras que permitan el desarrollo de actividades agropastoriles, como alternativa ante la sequía del lago, sencillamente no se han tratado en el municipio, tema que, como vimos en anteriores capítulos, es de principal interés de los urus del lago Poopó, principalmente en Puñaka, donde las tierras se reducen al espacio habitado donde están sus viviendas. La participación es puramente formal, relacionada con la planificación participativa y la elaboración del Plan Operativo Anual (POA); aun en esta instancia, los urus señalan que son convocados únicamente para aprobar lo que ya está hecho, es decir, la aprobación de planes y proyectos para ellos que fueron pensados desde afuera por técnicos municipales que definieron lo adecuado para los urus "según sus características culturales": pescadores y artesanos como "grupo étnico" que son, según la definición que nos da Don Santiago.

La "dejadez" de los urus de Puñaka para lograr la atención del municipio puede deberse a varios factores: uno, su condición económica que les obliga a buscar empleo en otros lugares, ya que la escasa tierra que poseen ocasiona su dispersión forzada. Puede deberse también a la experiencia de desatenciones frente a sus demandas propias y, por tanto, a lo poco significativo que es el municipio para satisfacer sus necesidades como pueblo. Finalmente, al no haber ningún uru dentro de la estructura municipal, ya sea como funcionario o como autoridad, su relación con el municipio suele confiarse a otras personas no urus, lo que incluso lleva a derivar esta confianza hasta considerar a ese "otro" como su representante político:

> Yo, al menos, yo estoy de parte de ellos, como yo soy vecino de ellos, ellos me tratan de considerar, me dicen "cómo estás, Santiaguito, vos nos tienes que apoyar", diciendo;

> incluso, me han querido llevar como asambleísta, pero como yo no soy neto, no ha sido, pero siempre estoy para asesorar, orientar, por ejemplo (Entrevista con Santiago Poma).

La confianza así delegada puede estar relacionada con la experiencia política que los urus tienen en estos ámbitos y muy estrechamente correspondida con ese proceso de inferiorización cultural –presente tanto entre sus vecinos como interiorizado por ellos mismos–, de lo cual deriva la necesidad de contar con el "asesoramiento" y la "orientación" de otros, quienes están más enterados de los mecanismos de funcionamiento de estos espacios políticos. Por tanto, sin haber participación efectiva y estando sujetos a las disposiciones y asesoramientos de otros, puede hablarse de una exclusión y subalternidad política.

1.2. Municipio de Challapata (urus de Vilañique)

El caso de Challapata es muy particular; los urus de Vilañique conforman una OTB, aunque, por no contar con personería jurídica, todavía no son reconocidos como tales. Por esta razón, el contacto de los urus con el municipio es muy poco frecuente. En una ocasión, nos aproximamos a las oficinas del municipio con el objeto de preguntar la ruta de ingreso hasta la comunidad de Vilañique, lugar donde viven los urus; la respuesta que recibimos fue de incertidumbre e inseguridad, dándonos a entender que no conocían el lugar y, mucho más, cuando una de las funcionarias manifestó que no sabía ni siquiera de quiénes se trataba.

De lo anterior se deduce que los urus de Vilañique tienen poca o ninguna participación en el ámbito municipal. En los testimonios que siguen, veremos cómo, por ejemplo, se considera que los urus no se vinculan al municipio porque quizás no tienen necesidades:

> No deben tener alguna necesidad, sino vendrían, como de todo lado vienen a solicitar proyectos, pero ellos no vienen; por ejemplo, de otras comunidades vienen a pedir mejora de tierras, microriego, pero éstos (los urus) no vienen para nada (Entrevista con un técnico de la alcaldía de Challapata).

Cuando sí se reconoce la presencia de los urus dentro de la jurisdicción municipal, es debido a temas relacionados con la escuela de Vilañique, aunque el vínculo se da con las autoridades educativas de Challapata más que con el propio municipio. En este sentido, el director distrital insta a los urus a realizar mayor contacto y gestión ante el alcalde, de manera que se cumplan sus demandas, lo cual, sin embargo,

refleja la percepción desde afuera de la poca participación que tienen los urus en este espacio de poder local.

> Lo que se está haciendo es con contraparte para atender a más comunidades, y de esa forma se está construyendo [infraestructura educativa] en Vilañique y otras comunidades; entonces, ha sido a preocupación de la distrital, (que) ahora es tomado en cuenta. El costo de construcción es de 50.000 bolivianos, pero en contraparte la comunidad puede poner mano de obra y el municipio compra el material… [El director distrital menciona que las autoridades son "dejadas" y que tuvo que llamarles la atención] "Ustedes tienen que moverse, qué pasa, señores papás; qué pasa, autoridades si no van a decir nada, nada va a caer del cielo. Entonces, tienen que hacer solicitud y a la alcaldía tienen que llevar, y molestar al alcalde para que se dé cuenta qué necesitan; porque, si yo le insisto, va decir que es para mí y no para ustedes" (Entrevista con Samuel Quisbert).

La anterior cita es una señal de la poca atención que reciben los urus de parte del municipio, dejando esta responsabilidad a la iniciativa de otras autoridades, como las educativas. En los hechos, se constata que no existen proyectos concretos que beneficien a Vilañique, tal como sucede con los urus de Puñaka quienes, por lo menos, tienen atención en temas como la crianza de peces y la artesanía. Esto se entiende en la medida que las autoridades municipales de Challapata consideran que quizás los urus no tienen necesidades. Por este motivo, algunas autoridades creen que los representantes políticos actuales de los urus –asambleísta plurinacional y departamental– deberían preocuparse de sus demandas y necesidades, lo cual es una suerte de deslindar responsabilidades con un pueblo que se halla dentro de su jurisdicción:

> En las condiciones en las cuales están, creo que sería complicado el desarrollo, porque significa que tienen que tener algún sector bien productivo para tener algo que se sustente, autosustente y tenga por lo menos un mercado donde llevar. Con el territorio que tienen ellos, que es pequeño, no es sustentable; dependiendo también cuántas familias existan, ¿no? Porque hasta el momento no tenemos los datos de cuantas familias existan dentro de de los urus, no tenemos datos oficiales en este momento. Deben tener su diputado parlamentario, él debe estar viendo cómo van a autosostenerse o cómo van a desarrollar el sector de los urus (Entrevista con funcionarios del concejo municipal de Challapata).

La no participación en el municipio es tan evidente, que incluso hay quienes opinan que debería reconocerse un estatuto especial a los urus, tal como sucede con

Qaqachaka, que es considerado como distrito indígena[52]. Esto, sin embargo, no sucede debido a los criterios de otorgación de tal estatuto, que, a la vez de estar vinculados a las particularidades étnicas, se definen, sobre todo, por la densidad demográfica de un pueblo. No obstante, la minoridad de los urus no sólo puede estar relacionada con el número de sus habitantes, sino con la condición inferior que se les otorga entre los pueblos indígenas de la región. De otra manera, cómo puede entenderse que los qaqachakas gocen de ese estatuto, en virtud de sus particularidades étnicas –como un enclave fundamentalmente aymara en un medio quechuizado– y los urus no tengan la misma suerte:

> No está dentro de de nuestras convocatorias de comité de vigilancia del ejecutivo, en las convocatorias de planificación, nosotros no colocamos ni siquiera a distritos ni cantones, no colocamos, honestamente dentro de eso, nunca hemos convocado a los urus; entonces, no están tomando parte y tendría que entrar como parte originaría como Qaqachaka, ¿no? También uru murato debería se así, pero no está, y no participan (Entrevista con Felipe Canaviri).

Recientemente, a raíz de las normas de representación política en el contexto del Estado Plurinacional, que enfatizan una mayor presencia indígena en las instancias de poder estatal, los urus de Vilañique demandaron participar del municipio de Challapata con un concejal, argumentando que por derecho les corresponde como pueblo indígena diferente que son. La respuesta de las autoridades de Challapata fue negativa; su contra-argumentación partía de que ‘‘la ley no lo permite’’ y que quizás sería posible con la nueva condición de ‘‘municipios autónomos’’, que tienen que estar regidos por normas específicas inscritas en una carta orgánica, donde se haga referencia a un régimen especial para grupos minoritarios que se hallen dentro de la jurisdicción del municipio[53]. Lo curioso es que las autoridades actuales de Vilañique ni siquiera están enteradas de qué se trata una carta orgánica. La pregunta es; ¿cómo va a definirse un régimen especial para los urus sin la participación efectiva de ellos?

---

52 Los distritos indígenas se definen como unidades socio-culturales, políticas, territoriales, históricas, económicas, productivas y ambientales diferenciadas, cuyos habitantes están organizados con base en usos y costumbres, con autoridades y normas propias. Los distritos indígenas fueron promovidos por la Ley 1551 de Participación Popular y su respectiva reglamentación, para designar a unidades socio-culturales al interior de un municipio, con capacidad de contar con un sub-alcalde y definir su propio desarrollo.

53 Ver el artículo 62, título I, numeral 10, de la Ley Marco de Autonomías y Descentralización, dictada el 19 de julio de 2010 por el Presidente del Estado Plurinacional, Evo Morales Ayma.

1.3. Municipio de Huari (urus de Llapallapani)

La participación de los urus de Llapallapani en el municipio de Huari parece contar con mayor apertura en comparación con las otras comunidades, probablemente debido a que en esta comunidad se halla la mayor población de urus, además de una distancia muy corta que separa la población de la capital municipal. Cuando menos en términos formales, según manda la ley, los urus participan de las reuniones donde se elabora el Plan Operativo Anual (POA), donde asisten, principalmente, sus representantes oficiales: el corregidor y el OTB. Esto significa para las autoridades de Huari una manera de incluir a los urus en la dinámica municipal; aunque entre los urus existe descontento, pues se dice que únicamente van para la aprobación de un plan preestablecido con anticipación, en tanto que sus demandas y necesidades no siempre son escuchadas:

> Ellos tienen su corregidor, tienen su OTB, no están desplazados, están tomados en cuenta en el municipio. El corregidor es la cabeza, es el que trae las demandas del pueblo, es el que hace prevalecer las demandas de todos. Hay reuniones de proyectos y POAs, ellos participan, desde la planificación, no pueden ser aislados, son del municipio, participan desde la planificación con el corregidor, bien sería que estén todos. El corregidor, el OTB y los comunarios vienen para la planificación del POA, el POA lo hacemos con ellos, estamos así para trabajar de manera conjunta (Entrevista con Oscar Choque).

Esta actitud de las autoridades municipales, supuestamente muy abiertas a la participación social en los procesos de planificación –sobre todo–, es común en muchos municipios rurales de Oruro, cuando en realidad se trata de un proceso vertical que consiste en la aprobación de planes ya elaborados, ya sea por los técnicos del mismo municipio y/o con el asesoramiento de técnicos de la ciudad enviados por la unidad de fortalecimiento municipal de la prefectura (hoy gobernación). De esta manera, los proyectos priorizados corresponden normalmente a criterios de los técnicos acerca de las necesidades de las comunidades. Veamos, por ejemplo, algunos proyectos que, según el alcalde de Huari, corresponden a las demandas de los urus:

> Actualmente, los urus están peor que antes porque ya no hay pesca; entonces, como municipio, estamos viendo la manera de que ellos tengan una mejor alimentación, mejor forma de vivir, otro ingreso; entonces, como municipio, les estamos dando la oportunidad de la crianza piscícola que al año estaría entrando; también con el hotel podrán hacer un plato y así tener otro ingreso, estamos viendo también el tema de artesanías; nosotros, como municipio, estamos queriendo darle funcionalidad (…) Las

> autoridades demandaron albergue turístico y laguna artificial, eso estamos cumpliendo como municipio. (…)
>
> Recién estamos dando la oportunidad de vivir de su propia cultura, de su propia riqueza, como es dándoles apoyo y oportunidad en el turismo, han debido ver hoteles que se les ha construido, dándoles su propia identidad cultural como la construcción de los chipayas, lo que queremos es introducirles a otra forma de vida, esto es una iniciativa del municipio. Igual que otros lugares turísticos que tenemos, queremos que haya ingreso de turistas, pero los urus no están en buenas condiciones, entonces, no da gusto de ir, desmoraliza. Hay muchas cosas que pueden vender y copiar, tienen su propia ropa de lana, sombrerito de paja brava, hay hartas cosas que pueden ayudar en el cambio de vida (Entrevista con Oscar Choque).

Si bien el municipio atiende temas como educación y servicios básicos, en términos de producción económica, no se ha pensado en la problemática central relacionada con la escasez de tierras para labores agrícolas, puesto que se continúa acentuando la visión esencializante acerca de la cultura lacustre de los urus. Es decir, los urus pueden vivir criando peces y haciendo artesanías para el turismo. Así, percibimos el carácter instrumental que tienen los urus en las perspectivas del municipio de convertirse en un importante destino turístico, promocionando paisajes, ruinas arqueológicas, aguas termales y, por supuesto, el pueblo uru de Llapallapani.

Fosa para crianza de peces construida por la ex-prefectura en Llapallapani.

Esta forma de pensar el desarrollo para los urus, que aparentemente responde a sus propias demandas, en realidad se trata de visiones externas que han logrado convencer a los propios urus acerca de lo que es pertinente para ellos. Por ejemplo, los talleres artesanales impulsados por la antigua Corporación de Desarrollo de Oruro, cuya construcción ahora sirve para vivienda de los profesores de la escuela; el albergue turístico, iniciativa de una ONG llamada BIOTA, fue terminado recientemente en su obra fina con recursos de la prefectura de Oruro y del municipio de Huari y no se trata más que de un espacio vacío, sin muebles, donde en ocasiones los urus realizan alguna reunión o acontecimiento social[54]. Lo mismo con la laguna artificial para criar peces, que se reduce a unos huecos cavados en la tierra que hasta el momento no funcionan.

En la perspectiva de los urus, si bien asumen estas atenciones municipales con cierto grado de satisfacción, creen que los temas centrales que les preocupan aún no han sido atendidos. Quizás por esta razón, en Llapallapani ha germinado un proceso de reivindicación étnica muy importante para los urus del lago; nos referimos a la conformación de la "Nación Urus del Lago Poopó", cuyas demandas principales están relacionadas con el territorio, la defensa del lago como espacio vital y, sobre todo, el reconocimiento de derechos como pueblo indígena diferente, lo cual también involucra ya no tener que depender de los aymaras para determinar su desarrollo[55].

Lo anterior puede significar que los urus de Llapallapani han adquirido una experiencia política distinta a la que encontramos en las otras comunidades, particularmente en su relación con las instituciones estatales, de las que se espera el reconocimiento. En este sentido, la presencia de una concejala en municipio de Huari –aunque sin participación efectiva, ya que es solamente suplente– puede estar más vinculada con los procesos de demanda y negociación de los propios urus, que con una apertura de las autoridades municipales.

> Antes no tenían representación, ahora ellos tienen una concejal, pero dependerá que ellos vengan a capacitarse porque son suplentes y después van a entrar, cuando tengan

54 Nosotros pudimos ir a la inauguración de esta infraestructura, a la que asistieron las autoridades de la prefectura de Oruro, encabezadas por el prefecto Alberto Aguilar, y las autoridades del municipio de Huari, encabezadas por el alcalde y los concejales; todos estaban acompañados de una numerosa comitiva de funcionarios prefecturales y municipales, ocupando casi el pleno del ambiente donde se desarrollaba el acto; en tanto que los pocos urus que asistieron estaban arrinconados escuchando a la autoridades explayarse en sus discursos. Incluso, pudimos observar como un funcionario de la prefectura proporcionaba un trato indigno a algunos urus presentes. Los discursos destacaban más la importancia del turismo como tal, antes que la realidad de aquel pueblo, a más de mencionar que podría servirles como una alternativa de ingresos para paliar su pobreza.

55 La "Nación Urus del Lago Poopó" se conformó por iniciativa de los líderes y comunarios de Llapallapani, cuyo propósito es abarcar a los tres asentamientos urus del lago; sin embargo, en la actualidad, todavía está en proceso de constitución, a la espera que puedan superarse los conflictos internos entre comunidades, puesto que en las otras dos comunidades no existe consenso para reconocer esta organización mayor uru.

> la oportunidad. Nosotros hemos invitado, tendría que entrar aquí en unos dos años, así hemos quedado con los titulares, pero no todos somos iguales, quizás el titular no va a querer soltar, esperemos que el titular no cambie, pero de todas maneras se le puede hacer parte del municipio; si no es ahora, la próxima vez podría entrar con mayor experiencia (Entrevista con Oscar Choque).

La oportunidad de participación como concejal titular está sujeta a las decisiones de otros, podría darse o no, lo cual es una señal clara de subalternidad. Además, se espera que primero tiene que pasarse por una etapa de "capacitación" para ganar "experiencia", seguramente en términos de las reglas y mecanismos de funcionamiento del municipio, aspecto en el que los aymaras vecinos, que ahora ocupan cargos municipales, ya han recorrido mucho camino. Quizás por este motivo, en Huari existe una posición de rechazo frente a una posible autonomía para los urus, que vela más por la integridad del territorio de su jurisdicción, antes que en las problemáticas y demandas de los urus, lo cual puede estar relacionado con la intención de mantener a los urus en su condición subalterna.

> Lo que tenemos que hacer es trabajar un municipio autónomo; si nosotros vamos a sectorializar, por ejemplo, autonomía para los uru muratos, qué va a pasar, lo que nosotros estamos generando es un resquebrajamiento de nuestro municipio (Entrevista con Oscar Choque).

Como conclusión final, respecto de la participación, la exclusión y/o la subalternidad de los urus del lago, hemos descrito y analizado algunos temas de la relación de los urus con los municipios correspondientes donde se halla cada asentamiento. En Puñaka y Llapallapani, existe una participación formal, según contempla la Ley de Participación Popular, a partir de OTBs en la formulación de planes; en la práctica, esta participación se resume a la simple aprobación de planes elaborados anticipadamente por los técnicos del municipio y otros agentes externos, sin escuchar las problemáticas y necesidades en su conjunto que presentan estos pueblos. Para Vilañique, la situación es mucho peor; aquí ni siquiera existe una OTB oficialmente reconocida, por lo que la atención del municipio se da a través del vínculo con otras instancias, como la Dirección Distrital de Educación.

No existen autoridades o funcionarios municipales que sean urus –a excepción de la suplente de Llapallapani, pero que en los hechos no participa–, por lo cual podemos afirmar que los urus están excluidos de su participación política en estos espacios de poder local. Una consecuencia de esto deriva en la priorización de proyectos desde una perspectiva externa: turismo, artesanías, lagunas artificiales, que no tienen mayor trascendencia en el desarrollo de estos pueblos, ya que sus problemáticas y necesidades más urgentes, como la

precariedad de tierras, permanecen sin atención. Es obvio que este tema no va a interesar a los vecinos aymaras dentro del poder municipal, puesto que consideran a los urus muy inmersos en sus esencias culturales; de otra manera, no se puede entender el propósito de proyectos que aluden a esta situación. Entonces, estando sujetos a las decisiones de otros, la condición de los urus es de exclusión y subalternidad política.

2. Experiencias de discriminación y exclusión en el ejercicio de la autoridad

En este punto, partimos de las percepciones de los propios urus, particularmente aquéllos que han cumplido o cumplen actualmente cargos. El propósito es ver experiencias concretas de discriminación y exclusión durante el ejercicio de su autoridad. Este tema, sin embargo, requiere del análisis del punto de vista del "otro" en la relación discriminador/discriminado, excluidor/excluido, lo cual se trata en otros acápites.

En el nivel más local, el problema de la exclusión y discriminación se percibe en la relación con los municipios. Hay que recordar que cada municipio, que involucra a las tres comunidades urus, está básicamente controlado por aymaras sin ninguna participación uru dentro de su cuerpo de autoridades o funcionarios; sólo en el caso de Llapallapani existe una concejala suplente con poca incidencia frente al titular. Algunas percepciones de los OTBs urus señalan:

> Como los OTBs se preocupaban sobre todo del proyecto, la alcaldía casi no nos ha dado mucho, porque como los urus legalmente una carpeta o una solicitud no saben hacer, dicen, porque no saben dónde ni cómo hacer, y ahí es el fracaso, porque no hay mucha inteligencia, tenemos miedo. Porque abusaban, urus muratitos están caminando, dicen, qué van poder, entonces uno se teme, entonces no había mucho inteligencia, no salíamos nada así ocultito. De ahí hemos salido poco a poco, las autoridades un poquito nos quieren mamar, de ahí nos hemos dado cuenta, de ahí hemos logrado tierritas y otros proyectos (Entrevista con Rufino Choque).

Un elemento de discriminación que se advierte en el testimonio es el apelativo de "muratitos", a lo cual se vincula además la "falta de inteligencia" para realizar los papeleos legales establecidos para el funcionamiento municipal. De ahí surge también la exclusión, ya que la necesidad de conocer la elaboración de carpetas, proyectos u otros es una limitación para que los urus sean atendidos en sus demandas y necesidades.

Otro ejemplo sobre este hecho es la carta que enviaron las autoridades municipales de Poopó a la comunidad de Puñaka, cuyo contenido se refería a la presentación

de "planes, programas y proyectos" que los urus tenían que hacer en el marco del Decreto Supremo N° 0335. Los urus, aprovechando la presencia de uno de nuestros investigadores en la asamblea de la comunidad, solicitaron su orientación, tarea difícil debido a que la nota no especificaba siquiera el tema con que está relacionado dicho decreto[56]. Además, para la presentación de planes, programas y proyectos tenían un plazo de una semana; cuando más, se habló de una serie de demandas e ideas, lo cual se traduciría en la exclusión de los urus de Puñaka, mediante el municipio, de la atención de autoridades del gobierno central y la cooperación internacional, tal como se prometía en el documento.

> Como somos poquitos, no hay cómo reclamar, no nos hacen caso, durito es la relación con la alcaldía, mucho nos hacen caminar, nos hacen vueltear, algunas cosas nos aceptan, pero después no quiere aflojar fácilmente, a uno hace cansar, no prioriza pues con Puñaka. No se pueden hacer los proyectos legalmente, sólo exigen participación para aprobar POA y después nada, la alcaldía siempre pide [proyectos de preinversión], entonces yo he hecho hacer con otra persona, mi perfil ha tomado, pero no han querido desembolsar (Entrevista con Pedro Apaza).

La atención a los urus, sobre todo en Puñaka, pasa también por el número reducido de habitantes, lo cual se convierte en un factor de exclusión. Testimonios como éstos se repiten en las tres comunidades, donde el municipio es el escenario principal en el que se manifiestan la discriminación étnica y la exclusión.

En el nivel más global, podemos hablar de la percepción uru con respecto a otros grupos urus o frente a otras organizaciones indígenas; esto se entiende en el marco del proyecto de construcción de la Nación Urus del lago Poopó. Este proceso está marcado por el propósito de diferenciarse no sólo de los aymaras, sino también de los propios chipayas que son otro grupo uru dentro del departamento de Oruro, pero más numeroso y con otras características socioculturales e históricas.

Con relación a los chipayas, se expresa el siguiente testimonio:

> Chipaya tiene su estatuto como nación originaria, nos toma como una *markita*, murato Llapallapani, igual Vilañique, igual Puñaka, no específica del lago Poopó, qué lugares tiene, cuántas islas hay, dónde pone huevo, cuándo pone huevo, no es completo, no habla. De su ayllu habla, de usos y costumbres de sus 4 ayllus habla, está

56 Por averiguación posterior, sabemos que se trata de la declaratoria de zona de emergencia ambiental a la cuenca del Desaguadero y Poopó, debido a la contaminación minera que afecta a las comunidades adyacentes.

> completo; de nosotros, no. Por eso no tiene sentimiento, porque no están en nuestro lugar: el lago Poopó; nosotros tenemos que tener otro [estatuto] propio del lago, con nuestra identidad, eso hemos planteado (Entrevista con Germán Choque).

Los urus del lago no están de acuerdo en ser "markita" de los chipayas, puesto que consideran que ellos tienen su propia realidad. Esta subalternidad es evidente al interior de la Nación Originaria Uru (organización panandina de urus), donde los chipayas tienen predominio apoyados en su mayoría numérica respecto de los otros grupos urus y consideran su cultura "más auténtica" reflejada, sobre todo, en el mantenimiento de su idioma ancestral. Este mismo argumento ha servido a los chipayas para demandar la titularidad de la representación especial indígena uru a la Asamblea Legislativa Plurinacional y la asamblea departamental, arguyendo además que los urus del lago son muy desorganizados. Los urus del lago perciben esto como un acto de discriminación y desconocimiento de su identidad; sin embargo, aceptaron transitoriamente la titularidad sin renunciar a su proyecto de ser reconocidos como una nación aparte. "Cuando se habla de urus, a chipayas nomás se refieren, a nosotros no nos conocen, nadie conoce, por eso no nos hacen valer, no nos atienden en nuestras necesidades" (Entrevista con Nolberta Sequeda).

Con respecto a los otros grupos indígenas, en Oruro, los urus del lago se relacionan con organizaciones aymaras, como Jach'a Carangas, Jatun Killakas Asanajaqis y la nación Sura, que pertenecen a una organización mayor de Bolivia, el Consejo Nacional de Ayllus y Markas del Qullasuyu (CONAMAQ). Particularmente, durante la gestión del prefecto Alberto Aguilar, dentro de la línea política del Presidente Evo Morales, se han promovido muchos encuentros de los grupos indígenas en Oruro. En este caso, la percepción de los urus del lago es:

> Participamos de la CONAMAQ creo que desde 1982, aunque más antes ellos ya estaban organizados, CONAMAQ nos da talleres, capacitación, pero es más de los aymaras, mayoría son aymaras, nosotros somos minoría y nos dan cargos bajitos, siempre nos van a dominar; a veces, nos dan esos talleres, a veces no (…) mayormente hablan de los aymaras, qué derechos tienen, pero de los urus nada hablan, estamos perdiendo nuestra identidad ahí, es mejor poner como una CONAMAQ [sólo para los urus]; por eso, yo me pregunto como podemos formar uno solo de los urus, que sea reconocido, porque sólo está reconocido 5 organizaciones, por 143 países, ¿habrá espacio?, porque el presidente ha ampliado a 5, ¿se podrá ampliar para que hayan 6? Por eso estamos así, el gobierno va más a la mayoría aymara, a nosotros nos utilizan para hacer firmar, para estar en reuniones (Entrevista con Germán Choque).

El ejemplo de subalternidad es claro en este espacio de relación política, la minoridad étnica es el argumento central. Una representación o la formación de una estructura centralizada para todos los urus del lago Poopó pasa necesariamente no sólo por vencer los conflictos internos, sino las relaciones asimétricas de poder con los otros indígenas.

En conclusión, tanto en la experiencia política uru más local como en la experiencia global se hallan manifestaciones de discriminación, exclusión y subalternidad política hacia los urus del lago Poopó: en un nivel más local relacionado con temas prácticos de desarrollo, de cambio en sus condiciones de vida económicas; en un nivel global, vinculado a un proyecto político de reivindicación étnica.

3. Relación chipayas/urus del lago: otro ejemplo de exclusión y subalternidad política

En un principio, habíamos pensado en concentrarnos únicamente en la relación entre los urus y sus vecinos aymaras, con el fin de de analizar la discriminación y consecuente exclusión y subalternidad política. Sin embargo, en el transcurso de la investigación, hemos hallado la misma problemática, pero esta vez vinculada a la relación entre los urus del lago y los chipayas. Este proceso tiene su origen en la conformación de la Nación Originaria Uru, como organización que agrupa a diversos grupos urus dentro del territorio boliviano: chipayas, itu itus y urus del lago, básicamente.

Campaña de la primera diputada suplente uru.

En el nivel departamental, los urus del lago y los chipayas, por determinaciones impuestas por la Ley de Régimen Electoral del Estado Plurinacional, se han fusionado en una sola circunscripción especial indígena, con el propósito de facilitar su participación con un representante político ante instancias como la Asamblea Legislativa Plurinacional y la Asamblea Autonómica Departamental. Ambos escenarios han representado espacios de conflicto en la pugna por la representación, donde existe una clara hegemonía chipaya que logra imponerse con argumentos fundados en su mayoría numérica y, sobre todo, su "autenticidad cultural", además de contar con una organización política más sólida.

Todo lo anterior nos ha llevado a la necesidad de analizar este proceso, muy vinculado a la discriminación hacia los urus del lago Poopó por los chipayas, lo cual deriva en su exclusión y/o subalternidad política, un tema que puede parecer extraño, dado que se trata de pueblos que comparten un mismo origen, pero que han desarrollado diferentes experiencias históricas.

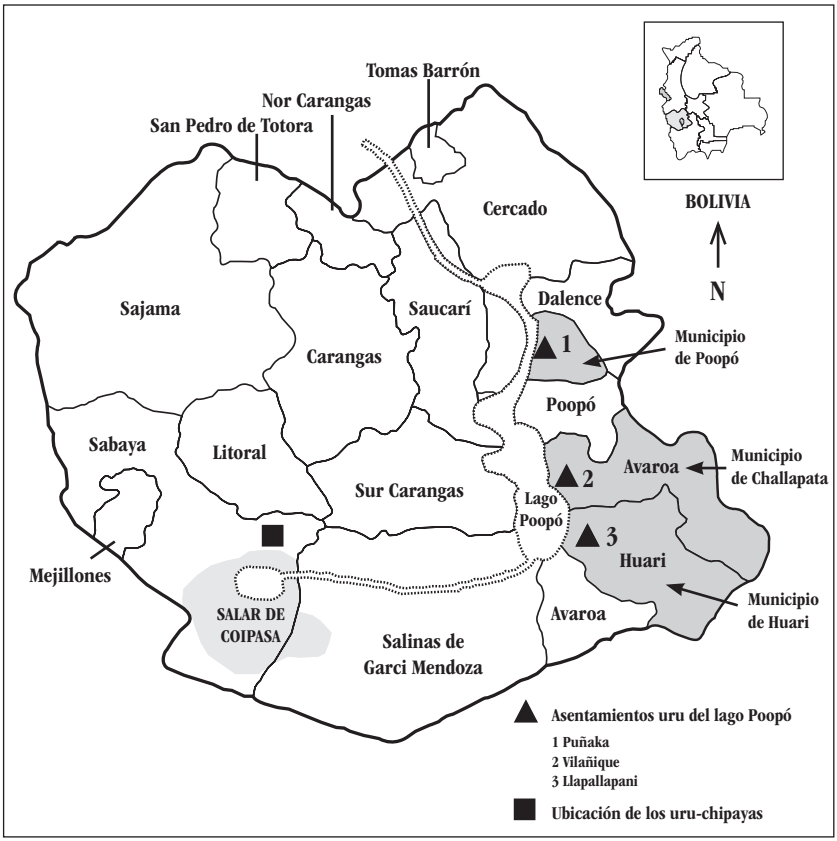
3.1. Algunos antecedentes preliminares

Antes de abordar esta temática, queremos ofrecer una breve descripción de los urus chipayas, ya que hablamos ampliamente de los urus del lago en el capítulo 3. Luego, pondremos énfasis en la dimensión política de ambos grupos.

El departamento de Oruro comprende, actualmente, dos grupos urus: los uru-chipayas y los urus del lago Poopó. Cada grupo tiene sus propias características y experiencia histórica distinta. Los chipayas son los que mejor han mantenido su sentido de unidad étnica, basada, sobre todo, en el mantenimiento de su lengua ancestral y otros rasgos culturales, como la vivienda y la vestimenta. Por su parte, los urus del lago Poopó, comúnmente denominados "muratos", hoy aparecen cultural y lingüísticamente aymarizados y quechuizados, producto de su fragmentación social en comunidades dispersas en torno al lago y en mayor interacción con poblaciones aymaras y quechuas; no obstante, los urus del lago mantienen su economía ancestral vinculada a los recursos del lago (pesca, caza y recolección) y consideran al lago la base material de su existencia y principio de su identidad cultural.

La ubicación territorial de los uru-chipayas comprende un espacio en la provincia aymara de Sabaya que colinda con el vecino país de Chile (Ver mapa 3). Los chipayas conforman una unidad étnica en un territorio continuo, que –gracias a la Ley de Participación Popular– se ha convertido en un municipio, sobre la base de una estructura organizativa de ayllus –similar a las comunidades aymaras– y con la presencia de un sistema político de cargos.

Mapa 3
Asentamientos actuales de los urus del lago Poopó



Fuente: Equipo de Investigación.

En conjunto, estos antecedentes les han permitido acceder actualmente a la autonomía indígena contemplada en la nueva normativa institucional y política de Bolivia; entonces, en términos políticos, los chipayas se encuentran en mejores condiciones para la construcción y gestión de su propio desarrollo, y manejar sus propios recursos económicos.

Por otro lado, los urus del lago Poopó se hallan más debilitados en su organización interna, debido a la ausencia de un sistema político bien definido, a más de liderazgos temporales y coyunturales; esto provoca un bajo nivel de unidad social entre las tres comunidades, lo que se acrecienta con su discontinuidad territorial y su dependencia a autoridades políticas y administrativas ajenas a los intereses propios y, por ende, con escasas posibilidades para la gestión de su propio desarrollo.

3.2. Primer escenario: la Nación Originaria Uru (NOU)

La Nación Originaria Uru (NOU) es una organización política que reúne a todos los grupos urus del territorio boliviano. En sus estatutos orgánicos, se mencionan nueve asentamientos uru correspondientes a: urus del lago (Vilañique, Puñaka y Llapallapani); chipayas (Aransaya, Manasaya, Wistrullani y Ayparavi) y San Juan de Coripata –todos éstos en el departamento de Oruro– e Iru Itu, en el departamento de La Paz. Inicialmente, la organización de los pueblos urus fue promovida por agentes externos (ONGs y algunos antropólogos), aproximadamente desde 1992. El año 2000, mediante decreto supremo, se reconoce oficialmente la NOU con sus estatutos orgánicos. De ahí en adelante se han realizado varias reuniones intentando consolidar la organización; sin embargo, esto aún no ha sucedido debido a conflictos internos y la falta de consenso en algunos temas.

Lo que se ha develado es que la NOU representa un espacio para la hegemonía chipaya con relación a la ocupación de los cargos más importantes, lo cual genera descontento en los otros grupos, particularmente entre los urus del lago Poopó. Al presente, se está intentando consolidar esta organización a partir del apoyo técnico y financiero externo y con la gestión y participación de autoridades políticas urus dentro del Estado Plurinacional. El objetivo principal que se persigue es consolidar una sola organización uru al mismo nivel que CONAMAQ, pues plantean que esta última organización representa más a los aymaras y, por tanto, a otros intereses alejados de sus propias realidades y necesidades.

Por otro lado, los urus del lago Poopó decidieron conformar otra organización más vinculada a sus propios intereses, lo cual no significaba el desconocimiento de la NOU, sino únicamente una iniciativa local dada las condiciones desfavorables en las que viven los urus del lago; aunque, en discursos de algunos de los promotores de esta organización, se percibe una suerte de rechazo a la hegemonía chipaya en la NOU, llegando incluso a argumentar que "los chipayas no son verdaderos urus" (Entrevista con un líder uru de Llapallapani).

Esta organización se llama Nación Urus del Lago Poopó y cuenta con personería jurídica otorgada por la prefectura de Oruro el año 2007. Internamente, la organización del lago carece de legitimidad, pues se manifiesta que sólo fue una iniciativa de Llapallapani, sin participación de los otros dos asentamientos, por lo cual no se la reconoce como instancia legítima de representación de las tres comunidades urus del lago. Puñaka se resiste al reconocimiento, en tanto que en Vilañique ya existe un avance desde la gestión 2009, puesto que los cargos mayores de la organización fueron ocupados por comunarios de este lugar. Como sea, la Nación Urus del Lago Poopó es también parte de un proceso aún no consolidado, marcado por la conflictividad interna muy relacionada con los temas que hemos desarrollado en el capítulo 3, referente a los niveles de integración entre las tres comunidades urus del lago.

Este interés de los urus del lago de contar con una organización propia ha provocado el descontento de los chipayas, lo cual se puso en evidencia muy recientemente durante del "Reencuentro Nacional de la Nación Originaria Uru", realizado los días 22 y 23 de octubre de 2010 en la localidad de Chipaya, con asistencia de delegaciones de los distintos grupos urus de ocho asentamientos. El evento fue promovido por el diputado Benigno Quispe y el asambleísta departamental Segundino Condori. El temario enfatizaba cinco aspectos concernientes a la NOU, muy relacionados con el fortalecimiento y consolidación organizacional con el propósito de lograr mayor incidencia política en el contexto del Estado Plurinacional, en atención a las demandas y necesidades de todos los pueblos urus.

Dentro de los debates internos del evento, surgió el tema de la Nación Urus del Lago Poopó, debido a que los urus del lago tenían el propósito de que se reconociera esta instancia. La reacción chipaya fue negativa, en el sentido que argumentaba que no se podía reconocer una organización paralela. Sin lograr ningún acuerdo, los chipayas propusieron llevar a votación el reconocimiento entre los presentes, en una actitud claramente autoritaria, puesto que, en la votación, por sentido común, los chipayas eran mayoría y los urus del lago lógicamente perderían. Por este hecho, los urus del lago decidieron abandonar la reunión y el pueblo de Chipaya, muy consternados por lo que les parecía injusto.

Días después de estos incidentes, los urus del lago sacaron un voto resolutivo de denuncia, mismo que más tarde se haría público en una conferencia de prensa realizada en oficinas del Defensor del Pueblo en Oruro. El voto resolutivo señala:

> Considerando.- Que, en una asamblea de la Nación Urus del Lago Poopó, determinó el siguiente voto resolutivo.
>
> Primero.- La Nación Urus del Lago Poopó fuimos convocados por el Diputado H. Benigno Quispe Mamani de la circunscripción especial, al reencuentro de los Urus del Estado Plurinacional (de) Bolivia en el municipio de Chipaya. Dicha reunión se llevó a cabo los días 22 y 23 de octubre.
>
> Segundo.- En dicho reencuentro *se produjo la discriminación* de la Nación Urus del Lago Poopó, bajo los *diferentes insultos,* abandonamos los ambientes del reencuentro por ser marginados, sobre todo por el asambleísta Segundino Condori.
>
> Tercero.- Al margen de la discriminación, nos hemos sentido todos incómodos en ese municipio; a diez kilómetros de abandonar, fuimos sorprendidos por las diferentes organizaciones originarias con sus disculpas y sus ruegos para que regresemos al congreso y continuar en los diferentes a tratarse.
>
> Cuarto.- Los representantes del Lago Poopó, en coordinación con su base, como *fuimos agredidos verbalmente* las bases no quisieron retornar, por ser discriminados en el dicho encuentro.

> Quinto.- Convocados a una reunión el día 25 de octubre a la Nación Urus del Lago Poopó, se determinó nuestra organización se respete y se mantenga bajo las normas de usos y costumbres de nuestros ancestros.
> Sexto.- La Nación Urus del Lago Poopó exige una nueva convocatoria de dicho reencuentro para tomar un consenso y diálogo con los hermanos, quienes apoyaron con sus votos para ser elegido como Diputado Nacional de la Circunscripción Especial del Estado Plurinacional de Bolivia.
> Séptimo.- La Nación Urus del Lago Poopó no retrocederá de su manera de decisiones como entes matrices de la Nación Urus del Lago Poopó.
>
> Jallalla Nación Urus del Lago Poopó.
> Firman:
>
> Andrés Choque Huanaco, corregidor titular urus cantón Llapallapani
> Germán Choque, asambleísta departamental Urus – Chipaya
> Gregorio Ríos Valero, presidente OTB urus cantón Llapallapani
> Felipe Valero, junta escolar unidad educativa asociada urus Llapallapani
> Aurelio Condo, alcalde comunal nación urus Llapallapani
> Pedro Álvarez Mauricio, alcalde comunal urus Vilañique
> Segundino Álvarez, *jiliri qota puchu* Urus del Lago Poopó.
> Cosme Choque H., *jiliri qota mallku* Urus del Lago Poopó (Trascripción literal del libro de actas de la Nación Urus del Lago Poopó, folios 87-88).

Luego de haber dispuesto esta resolución, los urus del lago nos solicitaron apoyo para ayudarles a contactarse con el Defensor del Pueblo y, de esa manera, hacer efectiva la denuncia pública. En la reunión con nuestro equipo de investigación, se manifestaron versiones acerca de lo que sintieron en ese momento, ser discriminados por "sus hermanos, pese a que el gobierno ya ha dictado una ley contra la discriminación" (Entrevista con una autoridad de la Nación Urus del Lago Poopó). Aunque no repitieron los "insultos y agresiones verbales" que señalan en su voto resolutivo, por instantes llegaron incluso a derramar algunas lágrimas.

El diario local "La Patria" refleja así la denuncia pública de los urus del lago:

> Los urus del lago Poopó denunciaron ayer haber sido objeto de discriminación por parte de los asambleístas Benigno Quispe y Segundino Condori, quienes en congreso determinaron anular a ese sector como organización.

> El *jiliri cotapucho*, Segundino Álvarez, principal autoridad de esa nación, manifestó su molestia por la determinación de las autoridades, considerándola como una humillación hacia ese pueblo.
>
> Comentó que los asambleístas convocaron a un congreso a las naciones urus, con el fin de que se organicen en un grupo que integre a todos los urus, pero una vez conocida la decisión de anular a la organización, los del lago Poopó abandonaron el congreso que se desarrolló los días 22 y 23 de octubre en Chipaya.
>
> "Ni siquiera nos dieron nuevamente el vehículo para irnos, entonces decidimos caminar hasta nuestro pueblo. Pero cuando ya avanzamos unos 10 kilómetros, recién las autoridades vinieron y nos pidieron que volvamos al evento, pero por la humillación que sufrimos, las bases definieron que no lo haríamos", manifestó Álvarez.
>
> Asimismo, el *jiliri cotamallku*, Cosme Choque, afirmó que su intención era que los urus puedan organizarse en un grupo como el Consejo Nacional de Marcas y Ayllus del Qollasuyo (CONAMAQ) o la Confederación de Pueblos Indígenas de Bolivia (CIDOB), pero que los discriminaron y no se llegó a nada.
>
> "Lamentamos que siempre nos hayan sometido en Chipaya. Nos dicen que ya no somos urus porque no mantenemos la cultura, pero sí lo hacemos, somos pescadores y cazadores", manifestó ("La Patria", sábado 30 de octubre de 2010).

El último testimonio que refleja el diario "La Patria" revela el contenido de la discriminación hacia los urus del lago por parte de los chipayas, versiones que nosotros hemos escuchado en varias ocasiones en un intento de minorizar a un pueblo, debido a que se considera que "han perdido su esencia", "son desorganizados", "nosotros somos originales y hablamos todavía puquina y vestimos nuestras ropas de los antepasados". Estos argumentos, en última instancia, fundamentan la intención chipaya de mantener una hegemonía al interior de la Nación Originaria Uru, apoyados en un discurso esencialista y discriminador con respecto de los otros grupos urus que estarían al margen de esa "esencia".

3.3. Segundo escenario: la Circunscripción Especial Indígena Uru

Otro antecedente del conflicto entre urus del lago surge en el contexto de la nueva normativa del Estado para facilitar la participación de representantes de pueblos

indígenas en la Asamblea Legislativa Plurinacional y las Asambleas Autonómicas Departamentales. La figura utilizada para elegir a los representantes es la Circunscripción Especial Indígena Originaria, que se refiere principalmente a pueblos minoritarios al interior de un departamento. En el caso de Oruro, corresponde a los dos grupos urus: chipayas y urus del lago (estos últimos aparecen todavía como "muratos" en la ley).

La Circunscripción Especial Indígena Uru significa que los pueblos urus del departamento de Oruro tuvieron el desafío de organizarse y buscar a sus representantes para las elecciones gubernamentales, realizadas el 6 de diciembre de 2009, y las elecciones departamentales, efectuadas el 4 de abril de 2010. Previamente, ambos pueblos hicieron algunos acuerdos. Primero, quedaron en apoyar la titularidad del diputado uru chipaya Benigno Quispe a la Asamblea Nacional en la gestión 2010 – 2015, ocupando la suplencia Toribia Álvaro, como representante de los urus del lago Poopó; segundo, que el representante titular a la Asamblea Autonómica Departamental sería un miembro de los urus del lago Poopó y la suplencia recaería en un representante de los chipayas.

En este marco, suscribieron un acuerdo el 16 de diciembre del 2009, en presencia de autoridades de los suyus Jach'a Carangas, Jatun Killakas Asanajaqi y Suras y un representante del CONAMAQ (*mallku* de tierra territorio, sub-comisión de reconstitución). Lamentablemente, este acuerdo fue desconocido por los urus chipayas, quienes, luego de realizadas las elecciones departamentales, reclamaron también la titularidad del asambleísta departamental. Este hecho generó un conflicto entre los dos grupo urus. La propuesta de solución de los urus chipayas fue realizar una elección del asambleísta por el sistema de voto universal, siendo que la ley definía que fuera por "usos y costumbres".

En un comunicado del 1 de abril, que se difundió a través de la prensa, los chipayas hacían conocer públicamente que la elección del asambleísta departamental sería mediante el voto popular. Esto disgustó a los urus del lago, puesto que afirmaban que, de elegirse así, la titularidad la llevarían los chipayas y la suplencia los urus del lago, ya que los chipayas son mucho más numerosos. Frente a esta propuesta, los urus del lago enviaron notas a la corte electoral de Oruro, indicando que la disposición de elección por voto era la determinación de un solo sector:

> Nosotros [urus del lago] hemos enviado carta a la corte electoral para decir que lo que los chipayas están haciendo es arbitrario y que lo que ellos quieren es elección por votos, porque les conviene y que además a nosotros nos quieren hacer a un lado y que los acuerdos que teníamos antes de las elecciones nacionales los están haciendo a un lado (Entrevista con Segundino Álvarez).

Una vez conocido este conflicto interno entre urus, la Corte Departamental Electoral decidió suspender la elección de representantes de la circunscripción especial uru, hasta que existiera un acuerdo interno en el que ambos sectores definieran a sus representantes y, al mismo tiempo, definieran titularidad y suplencia. La corte electoral les dio plazo hasta el 30 de abril para hacer conocer a sus representantes. Por su parte, los urus del lago se reunieron en un cabildo de los tres asentamientos, realizado el 9 de abril, en la población de Poopó, donde ratificaron hacer cumplir el acuerdo suscrito previamente a las elecciones y que el representante debía elegirse por "usos y costumbres" (Diarios de campo, equipo de investigación, abril, 2010).

A mediados de abril, delegados de los urus del lago se trasladaron a Chipaya para dar su respuesta y negociar. Lamentablemente, no llegaron a ningún acuerdo favorable; la nueva propuesta de los chipayas fue compartir la gestión: 3 años ellos y 2 años los urus del lago. Los chipayas argumentaron que ellos eran mayoría, y que los otros aún no tenían su candidato elegido como señal de que estaban desorganizados. Se les otorgó una semana para dar su respuesta e indicar el nombre de su candidato. De no ser así, se llevaría este proceso a elecciones por votación con el apoyo de la corte electoral.

Frente a esta determinación, la comisión bajó a sus bases, las que ratificaron nuevamente el convenio previo y la elección por "usos y costumbres". Los urus del lago Poopó se declararon en estado de emergencia y una comisión se dirigió a la ciudad de La Paz el 22 de abril, a dejar cartas en la secretaría de la presidencia del Estado Plurinacional y el CONAMAQ. El 24 de abril, debían reunirse en la ciudad de Oruro ambos grupos, para continuar estas negociaciones; sin embargo, no llegó la comisión de Chipaya. El 26 del mismo mes, los urus del lago Poopó se reunieron con el objetivo de asumir nuevas estrategias frente a este problema y elegir a su candidato (Diarios de campo, equipo de investigación, abril, 2010).

Coincidentemente, ese día llegaron a la reunión los urus chipayas juntamente con delegados de la Corte Nacional Electoral. La reunión cambió de rumbo. Los urus del lago Poopó solicitaban que se respetase el convenio previo, no aceptando la propuesta de 3 y 2 años para compartir la representación. Los representantes de Chipaya argumentaron que ellos requerían tener la titularidad a la asamblea departamental, porque debían hacer sus estatutos autonómicos, que eran mayoría y además indicaban: "nosotros tenemos cultura, tenemos el idioma, la ropa, ustedes están desorganizados" (Entrevista con una autoridad originaria de Chipaya).

Luego de un cuarto intermedio en la reunión, solicitado por los urus del lago para definir su posición ante la propuesta chipaya, se llegó a la solución de compartir la gestión de titularidad por dos y medio años para cada grupo –5 años en total de la gestión del asambleísta–, comenzando por el titular de Chipaya. La corte dio plazo

hasta el 10 de abril para que los urus del lago entregasen el nombre de su candidato. El candidato fue elegido en otro cabildo, realizado en el asentamiento de Vilañique el día 29 de abril; el candidato elegido fue Germán Choque, de la comunidad de Llapallapani, que por el momento representa el asambleísta suplente de los urus (Diarios de campo, equipo de investigación, abril, 2010).

Hasta la fecha, los urus del lago señalan que en contadas ocasiones han recibido la visita del asambleísta departamental, en tanto que el diputado no se ha presentado nunca por esas poblaciones. De ahí que consideran que solamente a partir de una organización propia y con sus propios representantes políticos podrán conseguir su reconocimiento y atención a sus demandas. Lo cierto es que el grupo chipaya está mejor posicionado en el escenario político, dado que se trata de un pueblo bastante conocido socialmente, lo cual no sucede con los urus del lago, cuya realidad es aún ajena a distintos niveles: sociales, académicos y/o políticos.

De esto deriva que, tanto dentro de la NOU como de la Circunscripción Especial Indígena, exista una hegemonía de poder del grupo chipaya en desmedro de los intereses propios de los urus del lago. Los argumentos que justifican esta hegemonía están relacionados con un esencialismo étnico-cultural, en cuyos términos los urus del lago resultan no sólo un grupo minoritario, sino también "minorizado", es decir, en una condición de desventaja en cuanto su participación política[57]. Pero, también los mismos argumentos pueden entenderse como una forma de discriminación, puesto que no tener el idioma, vestimenta, cultura "originales" representa para los urus del lago tener "menos" derechos.

Ahora, esta discriminación entre grupos que comparten un mismo origen cultural sólo puede entenderse en un marco global estatal, que promueve disputas por el poder al interior de grupos indígenas. Habría que preguntarse si un esquema de democracia representativa basada en la mayoría numérica realmente está acorde con lo plurinacional del Estado, o es que algunos grupos minoritarios tendrán que ceder su calidad étnica al estar obligados, por ley, a asociarse a los grupos mayoritarios y con mejores condiciones de participación y representación política.

57 Esta situación es percibida también por otros actores indígenas en Oruro. Una versión al respecto dice: "Políticamente, están muy divididos. Si hablamos de los urus chipayas y los urus del lago, no hay una relación de organización, Chipaya tiene otra organización y visión diferente y los urus del lago Poopó tienen otra visión diferente. La clara muestra de esto ha sido el tema de representación a la asamblea departamental y a la nacional, ha ido monopolizando los urus chipayas y no ha dado cobertura a los urus del lago Poopó; esto ha creado una ruptura por la representación, ambos quieren tener sus representantes y crean conflictos. Antes de este conflicto era el tema de reconocimiento como nación originaria urus, nosotros habíamos manejado a los urus como una sola nación, como un solo suyu, un territorio discontinuo, pero tampoco han estado de acuerdo: los chipayas decían: 'nosotros somos nación originaria urus chipayas, esa es nuestra identidad' y los otros dicen: 'nosotros somos urus muratos del lago Poopó y esa es nuestra identidad'; entonces, tampoco hay un entendimiento" (Entrevista con Rudy Huayllas).

Conclusiones

La identidad uru como "gente del agua" ha sido constituida a través de un proceso histórico largo, a partir de su confinamiento progresivo al medio lacustre desde que tuvieron que enfrentarse a sociedades agropastoriles más fuertes. Los urus del lago Poopó representan los habitantes más antiguos del altiplano central; no obstante, aún no se ha estudiado en profundidad la historia de este grupo. La mayor parte de investigadores sostiene que se trata de una cultura fundamentalmente lacustre; existen, sin embargo, referencias de algunos autores (Torero y Pauwels) que sugieren un desarrollo tanto lacustre como terrestre entre los urus. Ante la ocupación del altiplano central por aymaras y quechuas, los urus fueron cediendo su espacio terrestre. En este contexto, los pueblos urus representan los "vencidos", que no sólo quedaron sujetos a la dominación de esos pueblos más fuertes, sino que, a partir de esta condición, recibieron un trato diferenciado vinculado al menosprecio y a la discriminación de parte de los "vencedores".

La colonización española consolidó las distinciones y jerarquías étnicas entre urus, aymaras y quechuas. De ahí deriva la diferenciación entre pueblos "más limpios, ricos y ordenados" frente a otros "más pobres, sucios y desorganizados". A los urus se atribuyeron estas últimas caracterizaciones, dando lugar a un status diferenciado para ellos en el marco de la sociedad colonial, lo cual se hizo evidente a través de las categorías fiscales que resaltaban la inferioridad de los urus para pagar el tributo de la misma manera que los otros indígenas. Por tanto, la experiencia colonial para los pueblos urus significó una doble subalternidad; en su calidad de "inferiores de los inferiores", fueron sometidos a una doble servidumbre: tanto a los señores hispanos como a los señores locales aymaras. De esta manera, los aymaras fueron ganando terreno en el contexto de la colonia, generando un proceso progresivo de aymarización del territorio uru y/o la asimilación étnica y cultural de aquellos urus que buscaban conservar su derecho de acceso a la tierra.

No obstante, otros urus manifestaron su resistencia frente a la dominación escondiéndose en el lago, lo cual va a significar un acrecentamiento del odio de parte de los españoles, quienes reaccionaron ante el carácter insumiso con una denigración cultural, a través de una serie de adjetivos calificativos que enfatizaban en la "inferioridad" de los urus. De esta manera, la presión del contexto colonial significó para los urus su reclusión definitiva en el lago y, con ello, una discriminación étnica que se mantendrá en el transcurso de la historia.

Recluidos en el lago, para la naciente república de Bolivia, los urus representaron un pueblo desconocido y, por tanto, olvidado. El interés del Estado republicano con relación a los indígenas se concentró, sobre todo, en el mantenimiento del tributo agrario, lo cual significaba mayor atención a los pueblos que contaban con el recurso de la tierra, es decir, a los aymaras y quechuas. Evidentemente, los urus estaban desposeídos de tierras y su mayor conflicto surgía cuando las aguas del lago retrocedían, dejando terrenos descubiertos y dispuestos a la expropiación por los aymaras. A los urus se les limitaba el acceso a tierras precisamente porque ya se había naturalizado su identidad lacustre; al ser así, sólo podían vivir de los recursos que el lago les daba, sin derecho a tierras. Además, los aymaras defendían su posición por el hecho de que eran tributarios y, en consecuencia, con mayores derechos frente al Estado. Algo interesante que surgió en el periodo republicano es la distinción ya no solamente étnica-cultural de los urus, sino también racial. A este periodo corresponde la identificación como "muratos", que, según testimonios actuales, se traduciría como "morados" o "mulatos", es decir, con un color de piel más oscuro que el resto de los indígenas circundantes. La discriminación étnica y racial hacia los urus justificó la negación de su derecho a tierras y fijando sus límites en el medio lacustre.

Si fueron condicionamientos sociales y políticos los que mantuvieron a los urus confinados en el lago, en donde consolidaron una identidad básicamente lacustre, lo cual significaba una aislamiento de la sociedad y el Estado que priorizaba el tema de tierras con relación a los indígenas, a principios del siglo XX, los urus se vieron obligados a salir de su confinamiento, esta vez por la influencia de condicionamientos ecológicos relacionados con las sequías prolongadas que afectaron al ecosistema lacustre.

Debido a la escasez de recursos para sobrevivir, los urus salieron de las aguas para ocupar espacios terrestres alrededor del lago; esto provocó una modificación en las relaciones urus-aymaras y urus-Estado. En primer lugar, se presentó un ahondamiento de los conflictos por tierras entre urus y aymaras y, seguidamente, se generó una suerte de dependencia económica y laboral de los urus, que no tuvieron más remedio que emplearse para sus vecinos en afán de conseguir medios de subsistencia. Paulatinamente, los urus se fueron estableciendo en asentamientos fijos terrestres, mismos que

representaron espacios de conflicto y reproducción de las relaciones de discriminación por parte de sus vecinos y, frente esta situación, los urus buscaron defenderse a través de llamar la atención del Estado vía procesos de "ciudadanización" objetivados en la educación escolarizada y la instauración de una autoridad política interna que hiciera carne de sus reclamos y demandas.

La segunda mitad del siglo XX significó para los urus un momento de mayor afectación a sus condiciones materiales de vida. Dado el modo de vida lacustre a la que fueron circunscritos históricamente, el lago ha sido por años la fuente de recursos para su subsistencia. Las políticas desarrollistas del Estado nacionalista se tradujeron en la contaminación del lago debido a las actividades mineras intensificadas; también las políticas agrarias, en el intento de beneficiar a los productores agropecuarios, desviaron las aguas del río Desaguadero que alimentaba al lago, disminuyendo el nivel de las aguas, y, finalmente, la introducción del pejerrey que convirtió la pesca en una actividad vinculada al mercado.

Todos estos factores, promovidos por el Estado, desataron nuevos escenarios de conflicto entre los urus y sus vecinos aymaras. Las relaciones de discriminación y dependencia frente a sus vecinos continuaron en este periodo; sin embargo, los urus se consolidaron en tres asentamientos terrestres fijos, desde donde iniciaron un proceso de reivindicación étnica, buscando ser reconocidos por el Estado, por una parte, y por otra, el mejoramiento de sus condiciones de vida. Para ello, fue necesaria la construcción de un liderazgo centralizado, es decir, una representación de todos los urus del lago ante la sociedad y el Estado. Uno de los primeres líderes fue Daniel Moricio, en cuyas memorias se halla el proceso de esta búsqueda, que, aparte de lograr la atención a sus demandas de desarrollo, también ha representado el inicio para la construcción de un discurso de reivindicación étnica. Daniel Moricio, en alianza con agentes externos, ha logrado articular las bases para la re-construcción de la historia de los urus del lago, en un intento claro de definir las fronteras étnicas con sus vecinos aymaras, de quienes habían recibido solamente discriminación.

Las políticas multiculturales del periodo neoliberal en Bolivia, si bien han contribuido al fortalecimiento del discurso de reivindicación étnica no sólo para los urus del lago, sino también para otros grupos urus (chipayas, iru itus) que logran articularse en una sola organización –la Nación Originaria Uru (NOU)–, en la práctica han contribuido también a la exclusión y subalternidad de los urus frente a los aymaras. Sólo que ya no se percibía objetivamente esa discriminación basada en la diferencia cultural y/o racial, sino que se aludía a la poca capacidad organizativa y de gestión que tiene el pueblo uru, como si por naturaleza fueran destinados a la "pobreza" y, por tanto, se encomendaba su desarrollo a la decisiones desde otros espacios de poder local.

Efectivamente, en el neoliberalismo, se dictó la Ley de Participación Popular, incluyendo la creación de unidades mínimas de gestión del desarrollo local: los municipios; esto ha representado para los urus el debilitamiento de sus intenciones de construcción de una sola unidad étnica, ya que los tres asentamientos actuales han quedado bajo la jurisdicción de distintos municipios, controlados además por aymaras.

Finalmente, en esta revisión de una historia larga de discriminación, queda analizar la situación de los urus en el contexto del Estado Plurinacional. Un primer problema aquí se trata de la relación entre mayorías y minorías étnicas. Si bien en el nivel de los pueblos indígenas todos son reconocidos de la misma manera, en la práctica son las mayorías las que hallan ventajas para una inclusión y participación efectiva en el escenario político estatal, quizás porque las mayorías tienen una larga experiencia de lucha y negociación con el Estado, en tanto que las minorías parecen haber concentrado sus luchas a espacios más locales y concretos.

Sin haber participado siquiera en los espacios de poder local, ahora los urus nuevamente se han subalternizado en el marco de la representación política nacional y departamental, a la que tienen derecho por la Constitución; pero esto sucede porque hay grupos urus mayoritarios con mayor incidencia, como los chipayas, quienes ahora tendrían que hablar por todos los urus de la región de Oruro. La ley define, pues, una determinada cantidad de habitantes para tener representación indígena propia, donde los pueblos que no alcanzan esa cantidad quedan irremediablemente obligados a la "alianza" étnica con los más fuertes. A esto se agrega el segundo problema, el de la esencialización étnica, en la que algunos grupos se atribuyen mayores derechos en función de su "autenticidad": los chipayas se reclaman como "verdaderamente" urus, apoyados en el mantenimiento de rasgos culturales "ancestrales", como su idioma y vestimenta, en tanto que ven a los urus del lago como más parecidos a los aymaras. En síntesis, el Estado Plurinacional está lejos de representar un cambio en la condición de los urus como pueblo discriminado, excluido y subalterno.

De todo lo expuesto hasta aquí, hemos querido analizar la realidad actual de los urus del lago Poopó, ubicados en tres asentamientos diferentes: Puñaka, Vilañique y Llapallapani. En general, en las tres comunidades, hemos encontrado realidades tanto similares como diferentes. Lo fundamental es que en todas se mantiene una memoria y una identidad vinculadas al lago, es decir, al modo de vida asociado a actividades económicas y alimentación, sobre todo. De la misma manera, todas atraviesan por procesos similares en su desarrollo material e institucional: economías diversificadas (pesca, agropecuaria, peonaje), migración itinerante, servicios básicos precarios, poca atención estatal, dependencia de agentes políticos externos, una estructura de autoridades locales urus.

Todos estos escenarios dan cuenta de la dependencia, la exclusión y/o la subalternidad que viven como pueblo minoritario. Sin embargo, entre las tres comunidades, también pueden apreciarse ciertas diferencias: Vilañique cuenta con mayor cantidad de tierras, Llapallapani representa la población más numerosa entre los tres asentamientos, Puñaka es la más desventajada con relación a acceso a tierra, pues apenas se ubica en cinco Has. Estas diferencias han generado una suerte de relaciones desiguales entre las comunidades, donde se manifiesta el conflicto intercomunal, quitando la posibilidad de articular un solo proyecto de reivindicación étnica.

La experiencia de Puñaka, como respuesta ante las precarias condiciones materiales, ha sido su mayor asimilación a lo aymara, cuestionada por los otros asentamientos; pese a ello, en Puñaka se sostiene un discurso de ‘‘autencidad uru’’, debido a que es el primer asentamiento después de la salida del lago. Por su parte, en Llapallapani, lugar donde se encuentra la mayor concentración de urus del lago, ha surgido un discurso étnico de reivindicación muy fortalecido, a través de la creación de una organización propia: la Nación Urus del Lago Poopó, y recientemente ha atraído también a la comunidad de Vilañique, con el fundamento de que ellos se hallan menos aymarizados.

La pregunta que aquí surge es: ¿por qué la necesidad de la asimilación hacia lo aymara o, contrariamente, el rechazo a lo aymara? Los resultados del trabajo de campo y el análisis posterior develan que un tema fundamental es la discriminación largamente sufrida por los urus de parte de los aymaras, la necesidad de definir fronteras étnicas como un recurso para lograr mejoramiento de sus condiciones materiales a partir de la atención estatal, por un lado; por otro, simplemente escapar del estigma uru que ha significado la negación de sus derechos; así se entienden reivindicación y asimilación.

Sin embargo, las estructuras institucionales del Estado promueven más lo segundo que lo primero, ya que los urus siguen fragmentados en jurisdicciones municipales distintas, lo cual provoca, en primer lugar, debilidad para la unificación de las tres comunidades y un proyecto único de reivindicación étnica. En segundo lugar, los municipios, como espacios de interrelación uru-aymara, significan supeditar las demandas y necesidades a niveles muy locales, restando las posibilidades de manifestar demandas comunes del pueblo uru, ya que en estos espacios no se tocan temas de identidad, sino cuestiones más prácticas, como proyectos de desarrollo económico y social; cuando más, se ha llegado a considerar la identidad uru como un ‘‘recurso turístico’’, útil para los fines del municipio. Evidentemente, para los aymaras en el poder municipal, ¿qué significado puede tener la identidad uru y sus intenciones de reivindicación? Sumado a ello, los urus tienen que jugar con las reglas del funcionamiento

municipal: cultura del papeleo, burocracia institucional, etc., para lo cual los aymaras tienen mayor experiencia.

Relacionado con lo anterior, hemos analizado la estructura de autoridades locales uru, con el propósito de conocer el nivel de su experiencia política. A diferencia de los ayllus aymaras, entre los urus del lago, no existe un sistema "tradicional" de cargos político-religiosos. La estructura actual de autoridades contiene cargos muy recientes, podríamos decir, de no más de 60 años: alcalde comunal, OTB, junta escolar, alcalde mayor y autoridad de pesca. De ahí que, en los procesos de gestión y negociación de sus demandas y necesidades, han enfrentado dificultades para ser atendidos, quedando a disposición de los "otros". Por ello, como requisitos para una autoridad, se espera que tenga "capacidad", que sea "activa", que sepa leer y escribir; de esto deriva, en muchos casos, que una persona se halle cumpliendo un cargo por varios años, llegando a constituirse en una suerte de especialista político de la comunidad, pero esto también genera conflictos al interior de cada comunidad, ya que existe desconfianza, lo que ellos llaman "miramientos".

En este escenario, superar la discriminación para el pueblo uru, que está muy marcada en su memoria, no tiene muchas oportunidades, puesto que sus líderes y autoridades no siempre cuentan con legitimidad para manifestar sus objetivos comunes; su corta experiencia con relación a los aymaras les coloca en una condición de subalternidad y exclusión. Subalternidad porque tienen que depender de las decisiones de otros para generar su desarrollo; exclusión como consecuencia de lo anterior, ya que, normalmente, quedan al margen de las decisiones y del desarrollo mismo.

La memoria de la discriminación está presente entre los urus; muchos recuerdan las humillaciones que sufrieron sus padres y abuelos por la única condición de ser urus, gente del agua y no de la tierra; un pueblo minorizado e inferiorizado a partir de una dominación histórica que les ha obligado a vivir de manera distinta cada periodo histórico, con menos oportunidades de denunciar o manifestar su condición, con una corta experiencia organizativa y política, en comparación con los pueblos indígenas mayoritarios, de donde surgen dificultades para su unificación y la articulación de un proyecto propio.

La identificación de los vecinos de los urus como "aymaras" se debe, sobre todo, a la forma como identifican los propios urus a los "otros" habitantes tanto de las comunidades como de pueblos centrales con los cuales interactúan. Actualmente, el mayor espacio de interacción son los pueblos centrales (capitales de municipio), cuya composición social es compleja a raíz de factores que han favorecido el asentamiento de población de diferente procedencia: comercio, minería industria.

Estos factores han impuesto también una noción de desarrollo en términos de "modernidad", desde donde se ve a las comunidades indígenas como menos

"civilizadas". La estructura social en los municipios, por ejemplo, desde la percepción de sus habitantes, comprende un sector de indígenas comunarios, otro de urus "muratos" y otro auto-denominado "sociedad civil", lo cual está ligado a esa idea de estar más alejados de lo indígena y más cercanos a la modernidad urbana. La autoidentificación étnica predominante en la región deriva del empleo del quechua como idioma más común; sin embargo, estos pueblos están marcados por lo aymara desde una perspectiva histórica –vinculada a los señoríos aymaras prehispánicos que dominaron la región– y otra reciente relacionada con los procesos de reivindicación étnica que demandan la reconstitución de estas macrounidades étnicas: Jatun Killakas Asanajaqis y Suras. Por estas razones, hemos preferido denominar genéricamente "aymara" a los vecinos con los que los urus interactúan en un mismo espacio.

En la percepción de sus vecinos, los urus son diferentes por diversos factores: raciales, culturales, psicológicos, socio-económicos y político-organizativos. En cuanto lo racial, resalta la distinción del color de piel más oscuro que tienen los urus. En lo cultural, se hace énfasis en el carácter lacustre de la vida uru relacionado con actividades como la caza y la pesca, lo cual significa mantener, desde la mirada del otro, esa identidad exclusivamente lacustre a la que hicimos mención; por otro lado, se destaca el idioma chipaya o puquina –en palabras de los vecinos– como originario de los urus del lago, lo que está muy relacionado con esa costumbre de asociar la cultura uru del lago con los chipayas del occidente de Oruro.

Lo relevante de la caracterización de los urus por sus vecinos es su personalidad, pues son descritos como "tímidos", "aislados", "reservados", "poco comunicativos", "poco propositivos", "temerosos", etc., que representarían un sentimiento de inferioridad internalizado por los propios urus. Como consecuencia de los anteriores factores, también se dice que los urus son "pobres", que no tienen tierras y, por tanto, están obligados a migrar o a emplearse con sus vecinos. Finalmente, se hace mención a la organización socio-política uru, que lógicamente, desde la mirada de los vecinos, es como una "desorganización", puesto que se parte de la propia experiencia política y organizativa de los aymaras. Esto último ha llevado a organizaciones aymaras a buscar soluciones al problema organizativo de los urus, a partir del modelo aymara de organización: markas, parcialidades, etc.

Una prueba de que las jerarquías étnicas entre urus y aymaras han estado siempre presentes es precisamente la estructura social que caracterizaba a estas regiones aún hasta mediados del siglo XX, donde existían el predominio de élites de mineros y hacendados frente a una población indígena que estaba estratificada en "indios" y "*uslas*". Los *uslas* no eran más que los urus del lago y la definición que dan los vecinos es como si se tratara de los inferiores entre los indios, pues ese

era el trato que recibían de parte de esas élites. Aún ahora, algunos vecinos usan el término *usla* para referirse a los urus con cierto desprecio. La mayoría emplea el término de murato, que no saben definir con exactitud, pero que lo asocian a ese término despectivo de *usla*. *Usla* tampoco tiene una definición en los idiomas predominantes –aymara o quechua– de la región; el antropólogo Orlando Acosta cree que está relacionado con un signo corporal particular de los urus que tiene que ver con el olor a pescado. Los propios urus ven en el nombre de "muratos" una señal de discriminación, por lo que han optado por llamarse a sí mismos como "urus del lago Poopó"; sin embargo, entre los vecinos, es muy común emplear este denominativo, lo cual significa la reproducción de estereotipos que, en última instancia, están relacionados con la discriminación hacia los urus.

Derivada de las percepciones y actitudes de discriminación de los vecinos aymaras frente a los urus, está una manifestación concreta relacionada con la exclusión y la subalternidad política, entendida la exclusión como un proceso de limitación de un grupo respecto de sus posibilidades de participación política, y la subalternidad como la subordinación de un grupo frente a otro más dominante que podría llamarse hegemónico. A partir de estas definiciones, se observan dos niveles de relación que mantienen a los urus en condición de exclusión y subalternidad política: 1) lo referido a los municipios en cuya jurisdicción se hallan cada uno de los tres asentamientos urus del lago, donde la interacción es entre urus y aymaras, y 2) lo concerniente a la relación urus del lago y chipayas –otro grupo uru en el departamento de Oruro–, donde la discriminación y consecuente exclusión y subalternidad se da en dos escenarios específicos: la Nación Originaria Uru –que reúne a todos los grupos urus del territorio boliviano– y la Circunscripción Especial Indígena –que corresponde a los nuevos mecanismos del Estado Plurinacional para facilitar la participación de pueblos indígenas minoritarios en instancias políticas estatales y departamentales–.

En lo concerniente a los municipios, se ha comprobado que los urus del lago no tienen una participación real y efectiva. Si bien cuentan con mecanismos de participación contemplados en la Ley de Participación Popular, como las organizaciones territoriales de base –a excepción de Vilañique, cuya OTB aún no es reconocida oficialmente–, mediante las cuales pueden participar en la elaboración de planes y proyectos vinculados a sus demandas y necesidades; la participación es puramente formal y se resume a la simple presencia de los urus en reuniones donde se aprueban planes ya elaborados con anticipación por técnicos del municipio y otros asesores externos. De esto deriva que los urus no hallen en los municipios la atención a sus demandas fundamentales; aunque aceptan con cierto agrado los proyectos y acciones que supuestamente les beneficiarían.

La muestra de que estas acciones son pensadas desde afuera de la realidad uru se ve precisamente con la no funcionalidad que tienen los proyectos ejecutados: lagunas artificiales para criar peces, albergues turísticos, talleres artesanales. No existen, pues, autoridades o funcionarios urus dentro de la estructura municipal, lo cual es evidencia clara de su exclusión de estos espacios de poder local; en el mejor de los casos, los urus del lago tienen que conformarse con la buena voluntad de algún funcionario municipal que cumple el rol de "asesor" o de una suplencia sin incidencia en las decisiones fundamentales relacionadas con su desarrollo como pueblo; esto último es señal de la subalternidad política de los urus frente a sus vecinos aymaras que ocupan el espacio municipal.

Con referencia a la relación entre los urus del lago y los chipayas, hemos abordado dos escenarios donde se manifiestan la exclusión y la subalternidad política. Primero: la Nación Originaria Uru, organización que data de los años 90 y que fue oficialmente reconocida por el Estado en la década del 2000. La NOU pretende unificar a todos los grupos urus dispersos en el altiplano boliviano, con el propósito de demandar reconocimiento y atención del Estado boliviano, como un pueblo indígena diferente de las poblaciones aymaras y quechuas que predominan en las zonas altas. Sin embargo, la NOU está aún en proceso de fortalecerse y consolidarse hasta formar una organización similar al CONAMAQ, que es el anhelo de sus promotores actuales. Al interior de la NOU, se ha identificado una hegemonía chipaya, que es el grupo uru mayoritario, respaldado por un discurso que alude a su "originalidad" cultural, reflejada en su idioma y vestimenta, además de una organización más sólida que le ha permitido convertirse en municipio, primero, y autonomía indígena, después.

La experiencia concreta que hemos presenciado de la forma como esta hegemonía chipaya se torna en otro ejemplo de discriminación y exclusión de los urus del lago Poopó está relacionada con los recientes intentos de promover el re-encuentro de la NOU, hecho que tuvo lugar en el municipio de Chipaya, donde asistieron también representantes de los urus del lago. Los chipayas negaron en esta ocasión la posibilidad de una organización propia de los urus del lago, negativa que fue marcada, según testimonios, por insultos y ofensas verbales, arguyendo que los urus del lago ya no son "verdaderos urus". Esta experiencia vivida por los urus fue objeto de denuncia pública, en la cual se hizo notar que los chipayas siempre han tratado de imponerse. Cuando se observa la estructura de autoridades de la NOU, es fácil advertir aquello a lo que se refieren los urus del lago, pues los cargos más importantes son siempre ocupados por chipayas.

En cuanto a la Circunscripción Especial Indígena Uru, consiste en la conjunción política de los dos grupos urus del departamento de Oruro, con el fin de designar a

sus representantes tanto a la Asamblea Legislativa Plurinacional como a la Asamblea Autonómica Departamental. Como representantes, dice la ley, debe haber un titular y un suplente. Así procedieron los urus de Oruro, nombrando mediante acuerdo a un diputado chipaya como titular y una diputada de los urus del lago como suplente. La idea era que, para el caso del asambleísta departamental, debía invertirse la fórmula, cosa que no sucedió por intransigencia del grupo chipaya que nuevamente sacó a relucir los argumentos de sus "esencias culturales intactas", frente a unos urus del lago que, además, ni logran ponerse de acuerdo por estar desorganizados y ser menos en número. Finalmente, se llegó a un acuerdo de compartir los cinco años de gestión a la mitad para cada pueblo, comenzando por el candidato chipaya. Para los urus del lago, esta representación chipaya no tiene ninguna incidencia en la satisfacción de sus demandas y necesidades particulares, ya que, como se evidencia hasta la fecha, el asambleísta apenas visitó las comunidades del lago en contadas ocasiones, en tanto que el diputado sencillamente ha estado ausente; por ello, los urus del lago esperan con ansías posicionar a sus propios representantes como titulares.

En ambos ejemplos anteriores, hemos visto procesos de discriminación, exclusión y subalternidad, pero esta vez al interior de los grupos minoritarios mismos, que, por reglamentación técnica del Estado Plurinacional, tienen que estar sujetos a una unidad forzada. Lo único que se provoca con esto es una disputa por el poder, donde los urus del lago salen en desventaja en virtud a todos los estigmas que se le atribuyen como pueblo inferiorizado. Si bien los chipayas buscan la unidad de "todos los urus", ello no implica que entre pueblos urus se reproduzcan mecanismos de exclusión fundados en la inferiorización del otro; es lo que Canessa (2006) llamaría una lectura contextual de la discriminación y el racismo; es decir que el objetivo de unidad puede entenderse cuando la diferencia se basa en la relación con los otros no urus, en tanto que entre urus pueden darse los mismos factores de discriminación que se imputan a esos otros.

De esta forma, también es posible entender la discriminación de mayorías hacia minorías indígenas, ya volviendo a la relación urus y aymaras. Normalmente, el tema del racismo y la discriminación se ha tratado en la relación indígenas y no indígenas dentro de las estructuras sociales y estatales globales. En raras ocasiones, se hace referencia a este fenómeno social que también afecta a la relación entre indígenas mismos. El medio para explicar esta situación surge del racismo estructural, que en nuestra sociedad radica en la reproducción de estructuras de discriminación y exclusión, lo cual está muy articulado con el colonialismo interno, que no es más que la internalización de estas estructuras en la realidad material (institucional) y subjetiva de nuestra sociedad. De manera que, dependiendo del contexto, los sujetos colonizados van a denunciar la colonialidad o, al contrario, podrán reproducirla en sus relaciones

inmediatas con otros sujetos que consideren sus "inferiores" por factores culturales, raciales, económicos o políticos.

Es claro que en el contexto del Estado Plurinacional se reivindican los derechos indígenas frente a una sociedad y un Estado –anterior– permanentemente excluyente y racista, lo cual puede estar muy presente en el discurso de muchos pueblos indígenas, sin que ello signifique que están alejados de la colonialidad que aún permea sus prácticas cotidianas, donde el modelo de vida se define a partir de valores de la modernidad y la civilización importadas por el colonizador hace cientos de años. De otra manera, no se puede entender cómo se reproduce la visión acerca de los urus como inferiores, de menor rango y jerarquía con relación a los grupos mayoritarios con los que interactúan; lo cual, además, se traduce en su exclusión y subalternidad política que limita sus posibilidades de construir su propio futuro como pueblo.

Bibliografía

Acosta, Orlando

1996 "Los villi villi, nómadas de ríos y lagos". En: *Eco andino*. Año 1, Nº 1. Oruro.

Álvarez, Bartolomé

[1588] 1998 *De las costumbres y conversión de los indios del Perú. Memorial a Felipe II* (1588). Madrid, Poliferno.

Albó, Xavier

2002 *Pueblos indios en la política.* La Paz, Plural, CIPCA

Arnold, Denise y Juan de Dios Yapita

2009 "Identidades de las cuencas lacustres del Altiplano". En: D.Arnold (editora y compiladora) *Serie de investigaciones sobre identidad en las regiones de Bolivia. Altiplano*, pp. 355-396. La Paz, Fundación UNIR.

Barragán, Rossana

1992 "Identidades indias y mestizas: una intervención al debate". En: *Autodeterminación*, N° 10, La Paz.

2009 "Categorías e identidades en permanente definición". En: Arnold, Denise (ed. y comp.): *¿Indígenas u obreros? La construcción política de identidades en el altiplano boliviano.* La Paz, Fundación UNIR.

Bautista, Juan José

2007 *Crítica de la razón boliviana*. La Paz, Tercera Piel.

Bertonio, Ludovico
[1612] 1984 *Vocabulario de la lengua aymara.* Cochabamba, CERES, IFEA, MUSEF.

Beyersdorff, Margot
2003 *Historia y drama ritual en los Andes bolivianos (siglos XVI – XX)*. La Paz, Plural,UMSA.

Bustos, Santiago *et al.*
2007 *Racismo y discriminación por razones étnicas. Una mirada desde Bolivia, Perú y Guatemala.* Bolivia, Diakonia.

Calancha, Antonio de la
[1638] 1997 *Crónica moralizada de la orden de San Agustín. Vol. IV*. Prado, Pastor Ignacio (ed./transcrip.). Lima, Universidad Nacional San Marcos.

Canessa, Andrew
2006 *Minas, mote y muñecas. Identidades e indigeneidades en Larecaja.* La Paz, Mama Huaco.

Cerrón-Palomino, Rodolfo
2006 *El chipaya o la lengua de los hombres del agua*. Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú.

Cesaire, Aimé
2006 *Discurso sobre colonialismo*. Madrid, AKAL

Choque Canqui, Roberto
2003 "La historia aymara". En: Ticona Alejo, Esteban (compilador): *Los Andes desde los Andes.* La Paz, Yachaywasi.

Condarco Castellón, Carola *et al.*
2002 *Tras las huellas del tambo real de Paria*. La Paz, PIEB.

Conde Mamani, Ramón
2005 "Bolivia colonial y pueblo aymara". En: Robins, Nicholas (ed.): *Cambio y continuidad en Bolivia: etnicidad, cultura e identidad.* La Paz, Plural.

Diez Astete, Álvaro y Adalberto Kopp

2009 *Uru Chipaya y Chullpa. Soberanía alimentaria y gestión territorial en dos culturas andinas*. La Paz, Plural.

Fanon, Franz

1973 *Piel negra, máscaras blancas*. Buenos Aires, Abraxas.

1965 "Racismo y cultura". En: *Por la revolución africana.* México, Fondo de Cultura Económica.

Figueroa, Adolfo; Teófilo Altamirano y Denis Sulmont

1996 *Exclusión social y desigualdad en el Perú*. Lima, O.I.T.

Fundación Gandhi

2009 "La etnicidad en Bolivia". Revista *Subversión. Año 2. No. 2.* Cochabamba, CEPA.

Giner, Salvador; Emilio Lamo de Espinosa y Cristóbal Torres (eds.)

1998 *Diccionario de sociología*. Madrid, Alianza Editorial.

González Casanova, Pablo

2005 "El colonialismo interno". En: Ticona, Esteban: *Lecturas para la descolonización*. La Paz, Plural.

Grey Postero, Nancy

2009 *Ahora somos ciudadanos*. Bolivia, Muela del Diablo.

Grosfoguel, Ramón

2006 "Actualidad del pensamiento de Césaire: redefinición del sistema-mundo y producción de utopía desde la diferencia colonial". En Césaire, Aimé: *Discurso sobre el colonialismo.* Madrid, AKAL.

Guha, Ranajit

1997 "Prefacio a los estudios de subalternidad. Escritos sobre la historia y sociedad sudasiática". En: Rivero Cusicanqui, Silvia y Rossana Barragán, (comp.): *Debates postcoloniales: una introducción a los estudios de la subalternidad*. La Paz, Historias, SEPHIS Aruwiyiri.

Kymlicka, Will
1996 *Ciudadanía multicultural*. Barcelona, Paidós.

Larson, Brooke
2002 *Indígenas, élites y estado en la formación de las repúblicas andinas 1850-1910.* Perú, IEP.

Lehm Ardaya, Zulema
1999 *Milenarismo y movimientos sociales en la amazonía boliviana. La búsqueda de la loma santa y la marcha indígena por el territorio y la dignidad.* Santa Cruz, APCOB-CIDDEBENI - OXFAMAMÉRICA.

Mamani Humérez, Froilán y Raúl Reyes Zárate
2005 "Conflictos intercomunitarios por el control del espacio. Aymaras y urus en la región del lago Poopó, 1770-1900". *Anales Reunión Anual de Etnología*. Tomo I.

Mendoza, Gunnar
[1943-44] 2005 *Posición geográfica de los indios urus del lago Poopó: un documento colonial*. Sucre, Fundación Cultural del Banco Central de Bolivia. Archivo y Biblioteca Nacionales de Bolivia.

Miranda, Lucas y Daniel Moricio
1992 *Memorias de un olvido. Testimonios de vida uru-nuratos*. La Paz, ASUR/HISBOL.

Molina Rivero, Ramiro
1992 "Juysu Puchus-Quta Puchus. Los uru-muratos del lago Poopó". *Unitas*. Nº 11.
2006 *De memorias e identidades. Los aymaras y urus del sur de Oruro.* La Paz, IEB/ASDI/Fundación Diálogo.

Pauwels, Gilberto
1996a "Como peces fuera del agua: Los urus de la laguna de Challacollo (1688)". En: *Eco Andino*, Año 1, No. 2. Oruro, CEPA.
1996b "Carangas en el año 1910. El informe de Zenón Bacarreza". En: *Eco Andino*, Año 2, No. 3. Oruro, CEPA.

2000 "Santa Bárbara de Chillagua. Aporte a la recuperación de la etnohistoria uru en Carangas". En: *XIII Reunión Anual de Etnología*, Tomo 1. La Paz, MUSEF.

Platt, Tristan;Thérèse Bouysse-Cassagne y Olivia Harris

2006 *Qaraqara-Charca. Mallku, Inca y Rey en la provincia Charcas (siglos XV-XVII). Historia antropológica de una confederación aymara.* Lima, IFEA, Plural, FBCB.

Prada, Raúl

1992 "Laberintos de la identidad". En: *Autodeterminación*, N° 10. La Paz.

Quijano, Aníbal

2000 "Colonialidad del poder y clasificación social". En: www.jwsr.ucr.edu/archive/vol16/number2/pdf/jwsr-v6n2-quijano.pdf. 24/08/2010

2003 "Notas sobre 'raza' y 'democracia' en los países andinos". En: *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales, enero-abril. Año 9. Nº 1.* Caracas, Universidad Central de Venezuela.

2007 "Colonialidad del poder y clasificación social". En: Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel: *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Colombia, Universidad Central/Pontifica Universidad Javeriana/Siglo del Hombre.

2008 "Don Quijote y los molinos de viento en América Latina". En: www.oeiperu.org/documentos/clavesQuijano.pdf. 24/08/2010

Real Academia de la Lengua Española

2001 *Diccionario de la Lengua Española*. Vigésima Segunda Edición, Tomo II. Madrid

Reinaga, Fausto

1978 *El pensamiento amaútico*. La Paz, Partido Indio de Bolivia.

1971 *Tesis India*. La Paz, Fénix.

Rivera, Silvia

1993 "La raíz: colonizadores y colonizados". *En:* Albó y Barrios (coordinadores): *Violencias encubiertas en Bolivia 1*. La Paz, CIPCA, Aruwiyiri.

2008 "Violencias e interculturalidad. Paradojas de la etnicidad en Bolivia de hoy". En: Mamani, Pablo y Máximo Quisbert (comp.): *Racismo y élites criollas en Bolivia.* Revista *Willka. Año 2. No. 2.* El Alto.

2001 *Bircholas. Trabajo de mujeres: explotación capitalista y opresión colonial entre las migrantes aymaras de La Paz y El Alto.* La Paz, Mama Huaco.

Rojas Boyan, Manuel *et al.*

2006 *Titiqaqa Taypi Pux Pux*. La Paz, Sagitario.

Sanjinés, Javier

2005 *El espejismo del mestizaje*. La Paz, IFEA/PIEB/Embajada de Francia.

Schwarz, Burkhard

1996 "La categoría neocolonial en la problemática ecológica de la *Quta Püpu* y del *Petpuju*: algunas consideraciones sobre el aspecto socio-étnico-cultural". *En: Reunión Anual de Etnología 1995*. Tomo I.

Stern, Steve J. (comp.)

1990 *Resistencia, rebelión y conciencia campesina en los Andes. Siglos XVIII al XX*. Perú, IEP.

Thomson, Sinclair

2007 *Cuando sólo reinasen los indios. La política aymara en la era de la insurgencia*. La Paz, Muela del Diablo.

Torero, Alfredo

1987 "Lenguas y pueblos altiplánicos en torno al siglo XVI". En: *Revista Andina* Año 5, Nº 2. Cusco, Centro Bartolomé de las Casas.

Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia

2010 "Ley del Régimen Electoral". En: *Leyes fundamentales del Estado Plurinacional*. La Paz.

2010 "Ley Marco de Autonomías y Descentralización". En: *Leyes fundamentales del Estado Plurinacional*. La Paz.

Wachtel, Nathan
2001 E*l regreso de los antepasados. Los indios urus de Bolivia, del siglo XX al XVI. Ensayo de historia regresiva.* México, Fondo de Cultura Económica.

Wade, Peter
2000 *Raza y etnicidad en Latinoamérica*. Quito, Abya-Yala.

Wieviorka, Michel
2002 *El racismo, una introducción*. La Paz, Plural.

Zavaleta M., René
1986 *Lo nacional-popular en Bolivia*. México, Siglo XXI.

Zegada, María Teresa *et al.*
2008 "Racismo en Bolivia: discursos y contra discursos". En: *Estudios y ensayos*. Año VI, Nº 27. Cochabamba, Centro Cuarto Intermedio.

Revistas

2009 SUBVERSIÓN. Para pensar el presente más allá del capital y la colonia. *La etnicidad en Bolivia*. Año 2, Nº 2. Cochabamba, Fundación Gandhi/ CEPA.
2008 WILLKA. Análisis, pensamiento y acción de los pueblos en lucha. *Racismo y élites criollas en Bolivia*. Año 2/ Nº 2. El Alto.
2008 ESTUDIOS & ENSAYOS. *Racismo en Bolivia: discursos y contra* discursos. CCI/ Año VI/ Nº 27. Cochabamba, Centro Cuarto Intermedio.

Nómina de informantes (entrevistados en 2010)

Comunidades urus del lago Poopó

Puñaka

Daniel Moricio, líder uru, 22 de agosto, 14, 15, 16, 17, 22 de septiembre.
Rufino Choque, junta escolar, 10 de agosto, 16 y 17 de septiembre.
Pedro Apaza, ex O.T.B., 20 de agosto, 17 de septiembre.

Sabina Vidal, profesora, 13 de septiembre.
Marta Moya, comunaria, 14 de septiembre

Vilañique

Segundino Álvarez, *Jiliri Qota Pucho,* 9, 14 y 15 de septiembre.
Toribia Álvaro, diputada suplente asamblea plurinacional, 14 de septiembre.
Pedro Álvarez, alcalde comunal, 14 y 15 de septiembre.
Eloy Álvarez, alcalde mayor, 16 de septiembre.
Vicente Valero, junta escolar, 14 de septiembre.
Miguel Mauricio, ex autoridad de la pesca, 15 y 16 de septiembre.
Simeón Valero, comunario, 14 de septiembre.
Olimpia Llanque, profesora, 1 de septiembre.
Mariel Bernabé, profesora, 1 de septiembre.

Llapallapani

Juana Meneiros, comunaria (2004)
Juana Choque, suplente al concejo municipal, 13 de septiembre.
Germán Choque, suplente asambleísta departamental, 20 de septiembre.
Basilio Álvarez, comunario, ex autoridad con todos los cargos cumplidos, 15 de agosto.
Juan Choque, comunario, ex autoridad con todos los cargos cumplidos, 15 de agosto.
Santiago Álvarez, comunario, ex autoridad, 14 de septiembre.
Agustín Quispe, comunario, 15 de agosto.
Braulio Mauricio, comunario, 14 de septiembre.
Nolberta Sequeda, profesora uru, 15 de agosto.

Municipio de Poopó

Santiago Poma, oficial mayor de cultura, 12 de diciembre.
Flora Rafael, autoridad cabeza de trece ayllus Poopó, 16 de diciembre.

Municipio de Challapata

Pedro Llanque, presidente concejo municipal, 15 de diciembre.
Arturo Colque, concejal municipal de Huancané, 14 de diciembre.
Leoncio Aguilar, *jilakata* autoridad menor ex ayllu Killacas, 12 de diciembre.

Flora Felicíano Choque, *mama talla,* autoridad menor ex ayllu Killacas, 21 de diciembre.
Lic. Samuel Quisbert, director distrital de educación, 17 de diciembre.
Felipe Canaviri, presidente del comité de vigilancia, 17 de diciembre.
Lic. Rudy Huayllas, coordinador general JAKISA, 13 y 21 de diciembre.
Martín Muñoz Flores, representante JAKISA, 21 de diciembre.

Municipio de Huari

Oscar Choque, alcalde, 16 de diciembre.
Emiliana Pillco, presidenta del concejo municipal, 15 de diciembre.
Maximiliano Calle, director distrital de educación, 15 de diciembre.
Claudio Mamani Chila, corregidor, 21 de diciembre.

Diario de campo Zdenka De La Barra, 2010
Diario de campo Oscar Coca, 2010
Diario de campo Marcelo Lara, 2010

Autores

Sigrid Zdenka de la Barra Saavedra

Licenciada en Antropología por la Universidad Técnica de Oruro; tiene estudios en "Interculturalidad y Desarrollo Sostenible" (UTO, 2008) y "Epistemologías Decoloniales" (CIPS/UTO/PIEB, 2010), además de otros cursos. Realizó la tesis de licenciatura con el pueblo uru del lago Poopó (2003-2004) y, desde entonces, ha desarrollado varios trabajos como miembro del grupo de investigación "Chullpa" instituido por el Centro de Ecología y Pueblos Andinos (CEPA), reuniendo una amplia experiencia de trabajo con este pueblo uru (CEPA, 2004-2006). Coordinadora del proyecto de investigación "Perspectivas de desarrollo de los pueblos urus del departamento de Oruro" (PIEB, 2005-2006). Ha trabajado otros temas relacionados con jóvenes y marginalidad. Expositora en temas de cultura andina en la Reunión Anual de Etnología (MUSEF) producto del cual tiene publicado el artículo "La festividad del señor de la exaltación en Panakachi, Norte Potosí" (1999). Es miembro del Centro de Investigaciones y Políticas Sociales (CIPS).

Marcelo Lara Barrientos

Licenciado en Antropología por la Universidad Técnica de Oruro con estudios en "Gestión Cultural" (UTO/UNESCO, 2001), "Interculturalidad y Desarrollo Sostenible" (UTO, 2008) y "Epistemologías Decoloniales" (CIPS/UTO/PIEB, 2010), además de otros cursos. Desde el 2004, es investigador del CEPA y actualmente responsable de la Unidad de Culturas de esta institución. Ha trabajado en áreas de educación intercultural, gestión cultural y derechos de pueblos indígenas; también realizó consultorías para la UNESCO y el PIEB. Fue expositor y conferencista en temas de historia y cultura orureña, con particular énfasis en pueblos originarios de Oruro y la fiesta del Carnaval. Ha publicado

varios libros y artículos sobre temas antropológicos, entre los primeros se encuentran *Descolonización en Bolivia. Análisis y Debates* (Comp.) (CIPS/CEPA/Latinas Editores, 2011); y *Fiesta Urbana en los Andes. Experiencias y discursos del carnaval de Oruro* (CEPA/Latinas Editores, 2011), entre otros. Fue promotor y editor de revistas *Antropo-lógica Andina* (1997) y *Chakana* (2000) de la Carrera de Antropología de la UTO. Es miembro del Grupo Pukara de Investigaciones Antropológicas, la Sociedad de Historia y Geografía de Oruro y el Centro de Investigaciones y Políticas Sociales (CIPS).

René Oscar Coca Cruz

Comunicador social y antropólogo por la Universidad Técnica de Oruro. Estudios de actualización en "Epistemologías Decoloniales" (CIPS/UTO/PIEB, 2010) y un Diplomado en "Ciudadanía y Ética Intercultural" (UNIFRANZ/SEMILLA, Cochabamba, 2010-2011), además de otros cursos. Ha desempeñado labores como investigador en temas de migración internacional (UTO), configuraciones políticas y sociales en Oruro (PNUD), jóvenes y el tinku (PIEB); además de realizar proyectos de turismo sostenible y comunitario para el Occidente de Oruro (Organización Khana Marka). Expositor en temas de migración (MUSEF). Ha publicado varios artículos, entre ellos, "Los costos de la migración" (Reunión Anual de Etnología, 2007) e "Identidad y relaciones de género en el sur de Potosí" (Reunión Anual de Etnología, 2006). Actualmente, trabaja en el CEPA (Oruro) como técnico del proyecto "Tratamiento del conflicto intra e intercomunal en pueblos urus para su fortalecimiento organizativo y político institucional".

Este libro trata sobre la exclusión y la subalternidad política de los urus del lago Poopó, fundamentadas en procesos de discriminación histórica de larga duración que tienen su anclaje en la Colonia, con ciertos antecedentes prehispánicos relacionados con la dominación de los urus por pueblos agropastoriles más fuertes: aymaras y quechuas. En este proceso, los urus fueron un pueblo minorizado e inferiorizado, confinado al espacio lacustre y, por esta condición, con limitado acceso a la tierra.

A partir de esas raíces, se analiza con profundidad la situación actual de los urus del lago Poopó, en la que permanecen rasgos de exclusión y racismo estructural en todos los niveles de su relación con el Estado –municipio, gobierno departamental y gobierno nacional–, pero también la discriminación y la subalternidad por parte de otro grupo indígena –los aymaras, en este caso– y dentro de las relaciones con los chipayas, a pesar de ser también urus. Todo ello se traduce en su dependencia política y administrativa, la escasa atención a sus demandas y necesidades y su nula participación en la toma de decisiones o el cumplimiento de roles políticos específicos.

ISBN: 978-99954-57-18-1

Programa de Investigación
Estratégica en Bolivia